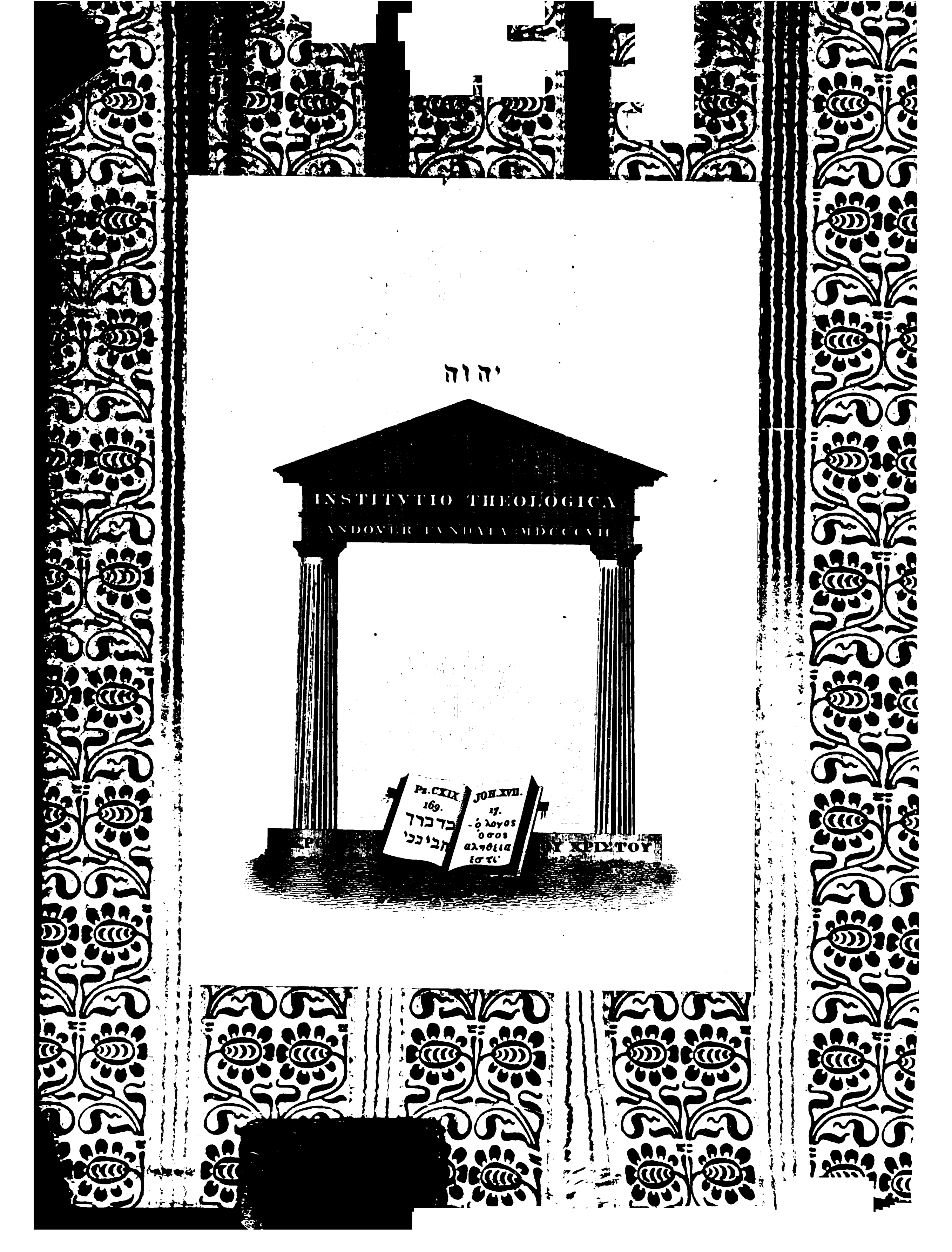
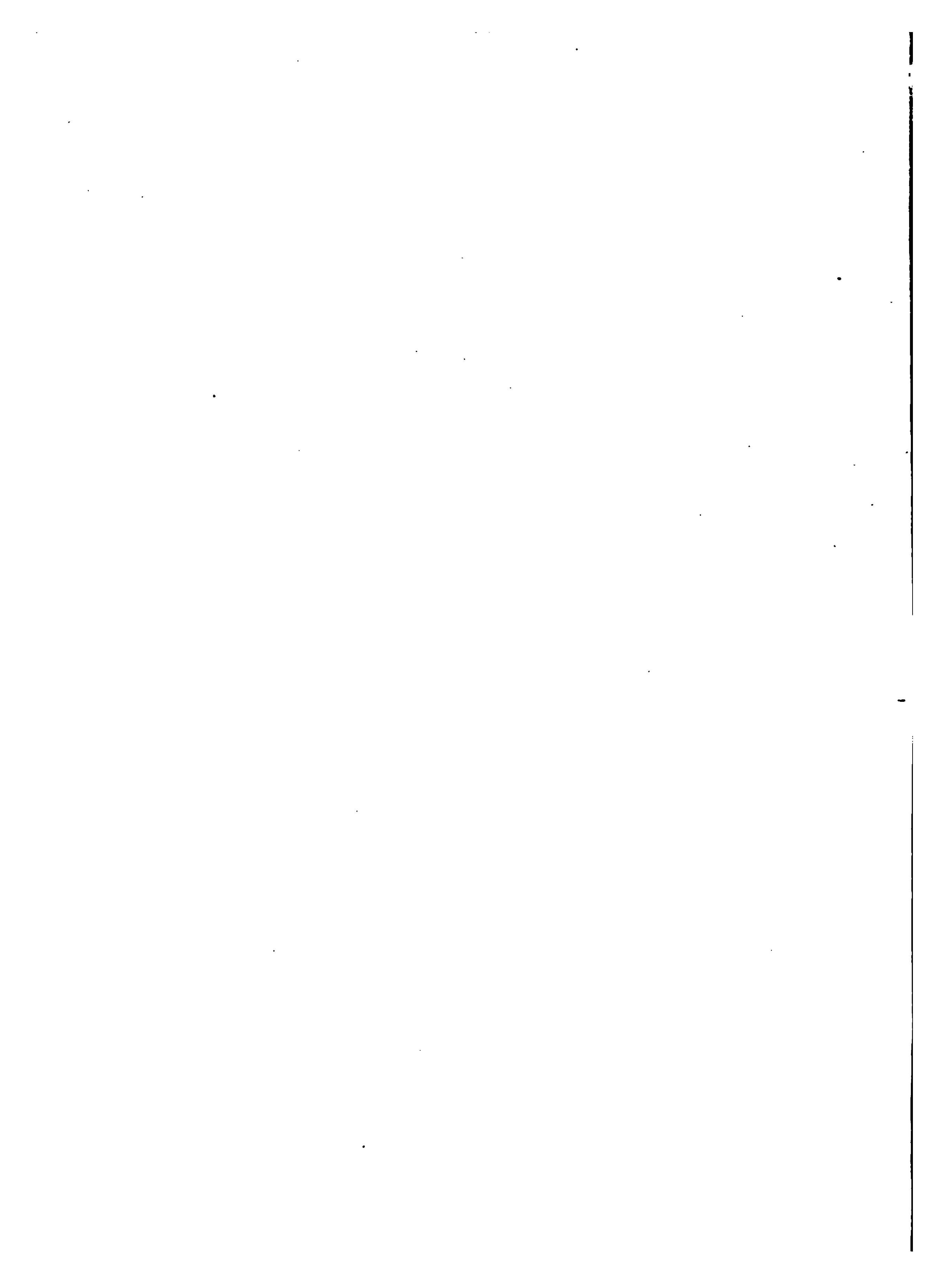

יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX 169.
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι
Υ ΧΡΙΣΤΟΥ





Orientalische Studien

Erster Band



Th. Nöldeke.

Orientalische Studien

THEODOR NÖLDEKE

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

(2. MÄRZ 1906)

GEWIDMET VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

UND IN IHREM AUFTRAG HERAUSGEGEBEN

VON

CARL BEZOLD

MIT DEM BILDNIS TH. NÖLDEKE'S
EINER TAFEL UND ZWÖLF ABBILDUNGEN

Erster Band

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESZEN * 1906

Druck von W. Drugulin in Leipzig.



Hochverehrter Professor Nöldeke!

Am 7. September 1902 trat während des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses in der Kajüte des Vergnügungsdampfers „Blankenese“ auf dem Nordostsee-Kanal ein Komitee zusammen, das die Ehrung eines über seinen Köpfen lustwandelnden Meisters orientalischer Wissenschaft plante, bestehend aus den Herren A. A. Bevan, C. Bezold, I. Goldziher, I. Guidi, E. Littmann und mir selbst. Das Resultat unserer Beratung war, daß im Februar 1904 an eine Anzahl Gelehrter die Einladung versandt wurde, sich an einer Ihnen zur Feier Ihres siebzigsten Geburtstags darzubringenden Festschrift zu beteiligen. Der leitende Gedanke bei der Auswahl dieser Gelehrten war, daß Ihre eigene weitumfassende literarische Tätigkeit und Ihre rege und warme persönliche Anteilnahme an allen Bestrebungen und Unternehmungen Ihrer zahlreichen fachgenössischen Freunde und Schüler in dieser Festschrift in der Weise zum Ausdruck gebracht werden sollten, daß die Aufsätze von selbst den großen Umkreis des von Ihnen umspannten orientalistischen Forschungs- und Wissensgebiets beschreiben würden.

„Selbstverständlich“ war wörtlich oder inhaltlich die Antwort der meisten Adressaten, und zwei stattliche Bände mit sechsundachtzig Beiträgen liegen jetzt fertig vor als ein bleibendes Monument der aufrichtigen Bewunderung und der hohen Verehrung, die Ihnen hier von kompetenten Vertretern Ihrer Wissenschaft entgegengebracht wird. Auf dem großen Gebiete der Semitischen Philologie im weitesten Sinne, von welchem die meisten von uns nur einen Bruchteil beherrschen, sind Sie unumschränkter Meister; ja, Sie haben die Grenzen dieses Wissensreichs nach verschiedenen Seiten weit überschritten.

Wenngleich aber die Überlegenheit Ihres wissenschaftlichen Urteils Sie uns unbedingt als Meister anerkennen heißt, Sie selbst wollen uns nur der freundliche Führer sein, der weise und bedachtsame Ratgeber. Hand in Hand mit unserer Verehrung für Sie als Gelehrten geht darum auch unsere herzliche Zuneigung und unsere hohe Achtung vor Ihrer Persönlichkeit, und auch diese soll Ihnen hier auf's neue bestätigt werden.

Dies gilt nicht nur von den 86 Mitarbeitern an unserer Festschrift, sondern zumal auch von ihrem Verleger, Herrn ALFRED TÖPELMANN in Gießen, der sein Möglichstes getan hat, um das Werk glänzend auszustatten, und von dem Chef der Firma Drugulin in Leipzig, Herrn Dr. JOHANNES BAENSCH, der in liebevoller Hingabe damit ein typographisches Kunstwerk geschaffen hat. Sie erlauben es wohl, daß ich beiden Herren den verbindlichsten Dank der Mitarbeiter ausspreche.

In der Liste der letzteren werden Sie einige Namen schmerzlich vermissen. Prof. FRIEDRICH BAETHGEN in Rohrbach bei Heidelberg und Prof. VIKTOR RYSSEL in Zürich sind verstorben, noch ehe sie die von ihnen versprochenen

Beiträge vollendet hatten. Auch sonst fehlen, aus verschiedenen Gründen, so manche, die ohne Zweifel zu Ihren warmen Verehrern und Freunden gezählt werden müssen, von denen sogar einige zugesagt hatten.

Man hat mir seinerzeit die große Ehre erwiesen, meinen Namen an die Spitze des Einladungskomitees zu setzen, und mich jetzt wieder um ein kurzes Vorwort zu dieser Festschrift ersucht. Nichts konnte mir erwünschter sein: sind wir doch — und hier schreibe ich: Du und ich — seit beinahe einem halben Jahrhundert in unerschütterlich treuer und inniger Freundschaft mit einander verbunden. Ich will aber zugleich die Gelegenheit ergreifen, hier auszusprechen, was nicht ungesagt bleiben darf: daß I. GOLDZIHER die Initiative zu dem Werke gegeben und C. BEZOLD keinerlei Mühe gescheut hat, den Plan zur Ausführung zu bringen.

Leiden, am 18. Januar 1906.

M. J. DE GOEJE.



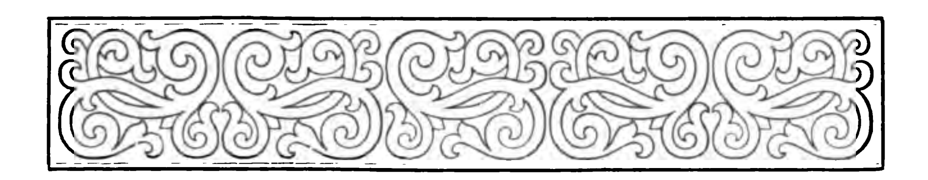


Inhalt.

Verzeichnis der Beiträge.

Index. Von **C. Bezold.**





Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's.

Von

Ernst Kuhn.

Möchte der nachfolgende Versuch einer Übersicht von Nöldeke's Schriften mit seinen dem Bearbeiter nur zu wohl bewußten Lücken und Unvollkommenheiten überall der wohlwollenden Nachsicht begegnen, welche ihm der Gefeierte selbst sicherlich am wenigsten versagen wird. Die selbständigen Arbeiten sind chronologisch, die Recensionen nach den beurteilten Verfassern und Herausgebern alphabetisch angeordnet. Citiert ist, wenn irgend möglich, in der einfachsten Weise nach Band (oder Jahrgang) und Seitenzahl, die angewendeten Abkürzungen entsprechen im allgemeinen den in der Orientalischen Bibliographie gebräuchlichen. Aus dem Literarischen Centralblatt wurden diejenigen Recensionen berücksichtigt, welche mit Th. N. oder dem vollen Namen unterzeichnet sind; ob auch noch andere von Nöldeke herrühren, vermag ich nicht zu sagen. Herrn Professor Scherman habe ich für seine freudliche Unterstützung meinen ganz besonderen Dank auszusprechen.

I. Varia. Semiten im Allgemeinen. Babylonisch-Assyrisches.

1 Bemerkungen über Hebräische und Arabische Eigennamen: ZDMG 15 (1861), 806—10.

I. שמשון. II. Eigennamen vom Verbum finitum. III. Gottesnamen in hebräischen Personennamen.

2 Das Zahlwort für Zehn im Arabischen und Hebräischen: Orient und Occident 1 (1862), 567f.

3 Diminutivformen im Hebräischen und Aramäischen: Orient und Occident 2 (1864), 176.

4 Über die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten: Orient und Occident 2 (1864), 614—55.

Auch separat: Göttingen, Dieterich, 1864. VI, 42 p. Darüber *Nöldeke*, GGA 1864, 281—5.

5 Miscellen: ZDMG 23 (1869), 292—8.

S. unten No. 178, 1 Anm. 180. 341.

6 Aus einem Briefe von A. SOCIN an TH. NÖLDEKE: ZDMG **24** (1870), 229f.

Mit Bemerkungen von *Nöldeke.*

7 Miscellen: ZDMG **25** (1871), 256—60.

S. unten No. 82. 183. 342.

8 Ἀσσύριος Σύριος Σύρος: Hermes 5 (1871), 443—68.

9 Der Dual im Semitischen: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 7 (1871), 403—11.

Vgl. dazu *G. M. Redslob*, ZDMG **27** (1873), 157f.

10 Die römischen Provinzen Palaestina Salutaris und Arabia: Hermes **10** (1875), 163—70.

11 Orientalischer Socialismus: Deutsche Rundschau **18** (1879), 284—91.

Sklavenaufstand in Sicilien 134—2 v. Chr. unter Anführung des Eunous aus Apameia, altchristlicher Socialismus, Mazdakismus, Babismus.

12 Über den Gottesnamen El. — Elohim, El: Monatsberichte der Akademie der Wissenschaften Berlin 1880, 760—76. 1882, 1175—92.

13 Untersuchungen zur semitischen Grammatik: ZDMG **37** (1883), 525—40. **38** (1884), 407—22.

I. Die Verba ע"י im Hebräischen. II. Die Endungen des Perfects.

14 Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient: ZDMG **39** (1885), 331—51.

Auch separat: Leipzig, Brockhaus' Sortiment, 1885. 21 p.

15 Einige Ausgleichungen in den semitischen Wörtern für „Vater und Mutter": Études archéologiques, linguistiques et historiques dédiées à C. Leemans (Leide 1885), 130—2.

16 Über den Namen Assyriens: ZA **1** (1886), 268—73.

17 Die semitischen Sprachen. Eine Skizze. Leipzig, T. O. Weigel, 1887. 2 Bl., 64p.

Erschien zuerst englisch in der Encyclopaedia Britannica. Rec. *G. Hoffmann*, LC 1887, 605—8. *E. König*, Th. Litbl. 1887 No. 17. *J. Wellhausen*, DL 1887, 966—8. *Halévy*, Rev. cr. 1887 No. 32. *D. H. Müller*, WZKM **1**, 333—41. Rev. des ét. j. 1887 April-Juni, 307. *S. Flaschner*, Jüd. Litbl. 1887 No. 24, 93f. Th. Lz. 1888, 317. *Steinthal*, Z. f. Völkerps. **18**, 206—13.

In zweiter Auflage: Leipzig, Tauchnitz, 1899. III, 76p.

Rec. LC 1899, 1403—6. *C. Brockelmann*, DL 1899, 1910—3. *J. B. Chabot*, Rev. cr. 1900 No. 25, 485.

18 E. SCHRADER, Die keilinschriftliche babylonische Königsliste: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Berlin 1887, 947—51.

Zum Kanon des Ptolemaeus aus syrischen und griechischen Handschriften nach Mitteilungen von *Nöldeke* und *Wachsmuth*.

19 Mitteilung: ZA **2** (1887), 101.

Siegelstein des Louvre, mit einem Namen assyrischer Herkunft.

20 William Wright: Deutsche Rundschau **60** (1889), 306—8.

21 Orientalische Skizzen. Berlin, Paetel, 1892. XI, 304 p.

Enthält: 1. Zur Charakteristik der Semiten, p. 1—20 [vorher: Im neuen Reich **2** (1872), 881—94]. 2. Der Korân, p. 21—62 [vorher englisch: Encyclopaedia Britannica9 **16** (1883), 597—606]. 3. Der Islâm, p. 63—110 [vorher: Deutsche Rundschau **33** (1882), 378—402]. 4. Der Chalif Mansûr, p. 111—151. 5. Ein Sklavenkrieg im Orient, p. 153—84. 6. Jakûb, der Kupferschmied, und seine Dynastie, p. 185—217. 7. Syrische Heilige, p. 219—49. 8. Barhebraeus, p. 251—273. 9. Theodoros, König von Abessinien, p. 275—304 [vorher: Deutsche Rundschau **38** (1884), 406—21].

Rec. *K. J. Neumann*, Allg. Ztg. 1892, Beil. No. 96. *Th. Achelis*, Bl. lit. Unterh. 1892 No. 27, 428—30. *A. Socin*, LC 1892, 1645 f. *A. H. Sayce*, Crit. rev. of theol. and phil. lit. **2** No. 4. *C. Aldenhoven*, Zur Religionsgeschichte: Nation **45**, 672 f. *P. Horn*, IF Anz. 3, 1 f. *Hn*, Westermanns Mh. **74**, 855 f. *S. Fraenkel*, DL 1894, 968 f.

22 Sketches from Eastern history. Translated by JOHN SUTHERLAND BLACK. London 1892. 282 p.

Rec. Sat. Rev. Vol. 74, No. 1934, 595 f. As. Qu. Rev. II Ser. 5, 9, 263. Ath. 1892, Nov. 5, 623 f. *A. W. Benn*, Ac. **42**, 603 und New World **2** No. 6. Nation (N. Y.) **56**, 36.

23 August Müller: ZDMG **46** (1892), 775—8.

Mit einer Nachschrift von *E. Windisch*, p. 778 f.

24 Kleinigkeiten zur semitischen Onomatologie: WZKM **6** (1892), 307—16.

25 Der Nachlaß von F. Vogelreuter: ZDMG **48** (1894), 703.

26 Aus einem Briefe von TH. NÖLDEKE an C. BEZOLD: ZA **9** (1894), 100.

Betrifft die Identification einiger keilinschriftlicher Namen.

27 H. OSTHOFF, Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen. Heidelberg 1899.

p. 75—8 *Bezold* und *Nöldeke* über die semitische Suppletivbildung.

28 Alaschia: ZÄS **38** (1900), 152.

Es wird vermutet, daß dieser in den ägyptischen Denkmälern vorkommende Name nicht Cypern bedeute, sondern mit dem cilicischen Ἐλαιοῦσσα etc. zu identificieren sei.

29 Tachygraphie bei den Orientalen: Archiv für Stenographie **53** (1900), 25 f.

Hinweis auf Johannes von Ephesus, *Land's* Anecdota Syriaca und den Fihrist.

30 Die Namen der Wochentage bei den Semiten: Zschr. für Deutsche Wortforschung **1** (1900), 161 f.

31 Aus einem Briefe TH. NÖLDEKEs über 'Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griech[ischen] Orient' von H. GELZER: Byz. Z. **10** (1901), 355—8.

32 Semitskie jazyki i narody, v obrabotkě A. KRYMSKAGO. I. O semitskich jazykach voobšče. II. Jazyki evrejskij i aramejskij. (= Trudy po vostokověděniju, izd. Lazarevskim Inst. Vost. Jazykov. Vyp. 5.) Moskva, Tip. A. V. Gatcuk, 1903.

33 [Bemerkungen zum ersten Bande der Ephemeris . . .:] Ephemeris für semitische Epigraphik herausgegeben von M. LIDZBARSKI 2 (1903), 122—4.

34 Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg, Trübner, 1904. IX, 139p.

Das klassische Arabisch und die arabischen Dialekte. Die Endungen des Perfekts. Nomina der Form Fu'āl. Die Verba ע״י im Hebräischen. Zur Bildung des Plurals beim aramäischen Nomen. Über einige arabische Verbalpräfixe. Ausgleichung in den semitischen Wörtern für „Vater" und „Mutter". Einige Gruppen semitischer Personennamen (1. Tiernamen als Personennamen; 2. Verwandtschaftsnamen als Personennamen; 3. Ersatz als Personenname; 4. Gliedmaßen als Personennamen; 5. Zu den theophoren Namen). Tiernamen mit Reduplikation. Die semitischen Buchstabennamen. Nachträge. [Vgl. oben No. 13. 15.]

Rec. *H. Reckendorf*, LC 1904, 924—7. *J. Barth*, DL 1904, 2188—94. *R. Duval*, Rev. cr. 1904 II, 177—80. *J. Halévy*, Rev. sém. 12, 379—81.

35 Brief Prof. NÖLDEKE's: ZDMG 58 (1904), p. LXf.

Über Jahresberichte. Dazu *A. Fischer*: ebd. 59, 229.

36 [Ngr. μουρτάτης:] Byz. Z. 13 (1904), 310. 711.

Zu *A. Thumb* und *K. Krumbacher*: ebd. 12, 654. Das Wort stammt von arab. *murtadd*, nicht etwa von mgr. μοῦρτος ‚rebellio'.

37 Sieben Brunnen: Archiv für Religionswissenschaft 7 (1904), 340—4.

Ausgehend von dem Ortsnamen Bersaba.

38 Zur semitischen Pluralendung: ZA 18 (1904/5), 68—72.

39 Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten: Archiv für Religionswissenschaft 8 (1905), 161—6.

Beiträge zu folgenden Encyclopaedien:

40 Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste ... herausgegeben von J. S. ERSCH und J. G. GRUBER. Erste Section. A-G. Th. 66. Leipzig, Brockhaus, 1857.

Darin u. a. der Artikel *Ghaznewiden*, p. 238—50.

41 Bibel-Lexikon. Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder. . . . Herausgegeben von D. SCHENKEL. 5 Bde. Leipzig 1869—75.

42 The Encyclopaedia Britannica. A dictionary of arts, sciences, and general literature. Ninth edition. 25 Bde. London 1875 - 89.

Darin außer den unter No. 17. 21. 529 erwähnten u. a. in Bd. 18 der Artikel Mo'allaḳât.

43 Encyclopaedia Biblica: a critical dictionary of the literary, political, and religious history, the archaeology, geography, and natural history of the Bible. Edited by T. K. CHEYNE and J. SUTHERLAND BLACK. 4 Vols. London, Black, 1899—1903.

Recensionen.

44 V. ANCESSI, Études de grammaire comparée. Paris 1872: LC 1873, 1294—6.

45 W. W. Graf BAUDISSIN, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. II. Leipzig 1878: LC 1879, 361—5.

46 TH. FISCHER, Die Dattelpalme, ihre geographische Verbreitung und kulturhistorische Bedeutung. Gotha 1881: GGA 1881, 1222—33.

47 A. VON GUTSCHMID, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Die Assyriologie in Deutschland. Leipzig 1876: LC 1876, 1073—7.

48 J. HALÉVY, Revue sémitique d'epigraphie et d'histoire ancienne. I—II. Paris 1893/4: LC 1894, 1807f.

49 F. HOMMEL, Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern. Leipzig 1879: GGA 1879, 1254—74.

50 K. KESSLER, Mani. Forschungen über die manichäische Religion. I. Berlin 1889: ZDMG **43**, 535—49.

Nachtrag: **44**, 399 [über den Fluß Strangas in der Disputatio Archelai et Manetis].

51 A. VON KREMER, Über meine Sammlung orientalischer Hss. Wien 1885: LC 1885, 1451f.

52 P. DE LAGARDE, Semitica. I. Göttingen 1878: ZDMG **32**, 401—10.

Dazu vgl. Zwei Proben moderner Kritik: *de Lagarde*. Symmicta **2** (1880), 89—136. *Nöldeke*, Erklärung: ZDMG **34** (1880), 403f. *de Lagarde*, Aus dem deutschen Gelehrtenleben (Göttingen 1880) p. 95f.

53 M. A. LEVY, Siegel und Gemmen mit aram., phöniz., althebr., himjar., nabath. und altsyr. Inschriften. Breslau 1869: LC 1868, 1409—11.

54 FRDR. MÜLLER, Der Dual in den semitischen Sprachen. Wien 1875: GGA 1875, 1403—8.

55 N. NOTOWITSCH, Die Lücke im Leben Jesu. Stuttgart 1894: Nation **11**, 468f.

56 E. H. PALMER, A descriptive catalogue of the Arabic, Persian and Turkish manuscripts in the library of Trinity College, Cambridge. Cambridge 1870: LC 1872, 507f.

57 R. VON RAUMER, Der regelmäßige Lautwechsel zwischen den semitischen und den indoeuropäischen Sprachen. Erlangen 1863: Orient und Occident **2**, 375—81.

Mit einer „Nachschrift der Redaction" p. 381f.

58 Le Baron V. ROSEN, Remarques sur les mss. orientaux de la collection Marsigli à Bologne. Rom 1885: LC 1886, 197.

59 C. E. SACHAU, Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Leipzig 1878: GGA 1879, 417—32.

60 E. SCHRADER, Die Höllenfahrt der Istar. Gießen 1874: LC 1874, 841—4.

61 — — Keilinschriften und Geschichtsforschung. Gießen 1878: ZDMG **33**, 320—32 (vgl. 340).

62 E. TEGNÉR, De vocibus primae radicalis W earumque declinatione quaestiones Semiticae comparativae. I. Lund 1870: ZDMG **25**, 663—70.

63 M. DE VOGÜÉ, La Syrie centrale. Inscriptions sémitiques. Paris 1868: Academy **1**, 23f.

64 — — Mélanges d'archéologie orientale. Paris 1868: Academy **1**, 112.

II. Vergleichende Literaturgeschichte.

65 Die Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern. Ein Abschnitt der Pehlewi-Bearbeitung des altindischen Fürstenspiegels (Aus den Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen. Bd. **25**.) Göttingen, Dieterich, 1879. 68 p. 4.
Rec. LC 1882, 322.

66 Notiz [über eine aus Mīrchond's Rauẓatu 'l-ṣafā entlehnte Stelle]: ZDMG **38** (1884), 641f.

67 Zu den ägyptischen Märchen: ZDMG **42** (1888), 68—72.
Über Beziehungen zwischen altägyptischen und arabisch-ägyptischen Märchen.

68 Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans. (Aus den Denkschriften der Akademie der Wissenschaften Wien. Bd. **38**). Wien, Tempsky, 1890. 56 p. 4.
Rec. *T—n*, LC 1891, 82—4. *S. Fraenkel*, ZDMG **45**, 309—30.

69 Das arabische Märchen vom Doctor und Garkoch. Herausgegeben, übersetzt und in seinem litterarischen Zusammenhange beleuchtet. (Aus den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Berlin 1891.) Berlin, G. Reimer, 1891. 54 p. 4.
Rec. *S. von Oldenburg*, Živaja Starina **3**, 126.

70 Ueber die Texte des Buches von den zehn Veziren, besonders über eine alte persische Recension desselben [Leidener Handschrift 593]: ZDMG **45** (1891), 97—143.

71 Zu Herodot 3, 119 (Sophokles Antigone 903—913): Hermes 29 (1894), 155 f.

Zu *Pischel's* Nachweis einer indischen Parallele: ebd. 28, 465—8. *Nöldeke* vermutet persischen Ursprung. Vgl. die späteren Erörterungen über diesen Gegenstand von *I. Pizzi*: Mélanges Charles de Harlez (Leiden 1896) p. 226 f. *J. Wassmer*: N. Jb. f. Philol. u. Paed. 155, 701—4. *L. D. Barnett*: Class. Rev. 17, 209 f. *C. Fries*: Rhein. Mus. f. Philol. 59, 225.

72 Zur Alexiuslegende: ZDMG 53 (1899), 256—8.

Nachweis einer äthiopischen Parallele in der von *E. A. W. Budge* herausgegebenen Legende von Gabra Krĕstōs (am Schluß ein Hinweis auf den unten Nr. 350 erwähnten Sabtī). Zu dem p. 257 Anm. 2 über Pilatus angeführten vergleiche man *E. Nestle*: ebd. p. 540.

73 Zu Kalīla wa Dimna: ZDMG 59 (1905), 794—806.

Auf Grund von *L. Cheikho*, La version arabe de Kalilah et Dimnah d'après le plus ancien manuscrit arabe daté. Beirut 1905.

Recensionen.

74 G. BICKELL, Kalilag und Damnag. Alte syrische Uebersetzung des indischen Fürstenspiegels. Leipzig 1876: ZDMG 30, 752—72.

Zu der Nachschrift daselbst p. 772 vgl.: Noch eine Bemerkung zu Kalila und Dimna bei den Persern, ebd. 31, 540 f. — S. ferner *I. Löw*, Bemerkungen zu Nöldeke's Anzeige von Bickell, Kalilag und Damnag: ebd. p. 535—40.

75 J. G. N. KEITH-FALCONER, Kalīlah and Dimnah or the fables of Bidpai: being an account of their literary history, with an English translation of the later Syriac version of the same. Cambridge 1885: GGA 1885, 753—7.

76 W. WRIGHT, The book of Kalīlah and Dimnah, translated from Arabic into Syriac. Oxford 1884: GGA 1884, 673—87.

III. Hebräisch. Altes Testament. Palästinakunde. Moabitisch. Phönikisch. Späteres Judentum.

77 Ueber einige Samaritanisch-Arabische Schriften, die hebräische Sprache betreffend: Gött. Nachr. 1862, 337—52. 385—416.

Auch separat: Göttingen, Dieterich, 1862. 48 p.

78 Über die Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern: Gött. Nachr. 1868, 485—504.

Auf Grund von *H. Petermann*, Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner. Leipzig 1868.

79 Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt. Leipzig, Quandt und Händel, 1868. VIII, 270 p.

80 Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments. Kiel, Schwers, 1869. VIII, 198 p.

Enthält: 1. Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs. 2. Der Landungspunkt Noah's. 3. Die Ungeschichtlichkeit der Erzählung Gen. XIV. 4. Die Chronologie der Richterzeit. Mit neuem Umschlag als: Neue billige Ausgabe. Kiel, C. F. Haeseler, 1886.

Über beide Schriften *Nöldeke*: GGA 1868, 1821—6. Beide rec. *A. Neubauer* Ac. 1, 69.

81 Die Inschrift des Königs Mesa von Moab (9. Jahrh. vor Christus) erklärt. Mit einer lithographischen Tafel. Kiel, Schwers, 1870. VII, 38 p.

Darüber *Nöldeke*, GGA 1870, 682—6. Rec. *S.*, LC 1870, 791—3.

82 Arpad: ZDMG **25** (1871), 258f.

Nachweis, daß dieser im A. T. mehrfach genannte Ort noch heutzutage als Tel Erfāt zu finden ist.

83 Die biblische Sage von den Erzvätern: Im neuen Reich 1871 I, 497—511.

84 Die Entstehung des todten Meeres: Im neuen Reich 1871 II, 41—8.

85 Der Mythus von der Sündfluth: Im neuen Reich 1872 I, 247—59.

86 Histoire littéraire de l'Ancien Testament. Traduit de l'allemand par H. DERENBOURG et J. SOURY. Paris 1873.

87 „Bädeker" im Morgenlande: Im neuen Reich 1875 II, 15—20.

Bädeker's Palästina und Syrien.

88 Die moabitischen Fälschungen: Deutsche Rundschau **6** (1876), 447—51.

Dazu *H. L. Fleischer* und *L. Krehl*, Zur Verständigung: LC 1876, 452f. *Nöldeke*, Zur Aufklärung: ebd. p. 486.

89 Die Texte des Buches Tobit: Monatsberichte der Akademie der Wissenschaften Berlin 1879, 45—69.

90 Th. NÖLDEKE und J. GILDEMEISTER. Bemerkungen über Anthedon und Munṭār: ZDPV **7** (1884), 140—2.

Zu *G. Gatt*, Bemerkungen über Gaza und seine Umgebung: ebd. 1—14.

91 Aus einem Briefe des Herrn Prof. TH. NÖLDEKE an C. BEZOLD: Z. f. Keilschriftforschung **2** (1885), 295—7.

Bemerkungen zu *H. Hyvernat*, Sur un vase judéo-babylonien du musée Lycklama de Cannes (Provence): ebd. p. 113—46.

92 Mene tekel upharsin: ZA **1** (1886), 414—8.

93 Kleinigkeiten: ZAW **8** (1888), 156f.

Zu Sirach 49, 10 und zu Psalm 45, 7.

94 The language and metre of Ecclesiasticus: Expositor 1890, Nov., 350—9.

95 Aus einem Briefe TH. NÖLDEKE's: ZAW **12** (1892), 310.
Vergleicht Gen. 1, 9 der Septuaginta mit dem hebräischen Texte.

96 Phönicische Inschrift: ZA 9 (1894), 400—5.
Von Larnaka auf Cypern.

97 צַלְמָוֶת und צֶלֶם: ZAW **17** (1897), 183—7. — בחל: ebd. p. 187 f.
Zum ersten Artikel vgl. *K. Budde*, Expository Times **8**, 384.

98 The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus: Expositor 1897, May, 347—64.

99 תפלות דוד ψ 72, 20: ZAW **18** (1898), 256.
Zu *B. Jacob*, ebd. p. 100 Anm.

100 Bemerkungen zum hebräischen Ben Sīrā: ZAW **20** (1900), 81—94.
Dazu *W. Bacher*, ebd. p. 308 f.

101 [Zur Lesung der Inschrift von Gerasa (Mitth. u. Nachr. DPV 1900, 42 = ZDPV **25**, 163):] Mitth. u. Nachr. DPV 1901, 83.

102 Zur Habiri-Frage: ZA **18** (1904/5), 96.
Zu *S. Daiches*: ebd. 17, 399 f. Die חברים (Zauberer) des Talmud hängen mit den Ḫabiri der Tel-el-Amarna-Texte nicht zusammen.

Recensionen.

103 M. APPEL, Quaestiones de rebus Samaritanorum sub imperio Romanorum peractis. Göttingen 1874: LC 1874, 1199 f.

104 H. ARNHEIM, Grammatik der hebräischen Sprache. Berlin 1872: LC 1873, 145.

105 S. BAER, Libri Danielis, Ezrae et Nehemiae. Leipzig 1882: LC 1882, 1137—40.

106 F. BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israel's und die Götter der Heiden. Berlin 1888: ZDMG **42**, 470—87.

107 J. BARTH, Babel und israelitisches Religionswesen. Berlin 1902: LC 1902, 900—2.

108 G. BARZILAI, Le lettere dell' alfabeto fenicio. Triest 1875: LC 1876, 987.

109 A. BERLINER, Die Massorah zum Targum Onkelos. Berlin 1875, resp. Leipzig 1877: LC 1876, 129. 1877, 304—7.

110 — — Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch. Berlin 1879: LC 1880, 236 f.

111 — — Targum Onkelos. I—II. Berlin 1884: LC 1884, 1345—8.

112 A. BERNSTEIN, Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob. Berlin 1871: LC 1871, 577—81.

113 Wissenschaftliche Blätter aus der Veitel Heine Ephraim'schen Lehranstalt (Beth hamidrasch) in Berlin. I. Berlin 1862: GGA 1863, 264—9.

114 G. BICKELL, De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando libro Jobi. Marburg 1862: GGA 1865, 575—82.

115 — — Grundriß der hebräischen Grammatik. I—II. Leipzig 1869/70: LC 1870, 1139f.

116 F. BLEEK, Einleitung in das Alte Testament. Vierte Auflage bearbeitet von J. WELLHAUSEN. Berlin 1878: ZDMG **32**, 586–95.

117 J. H. BLOCH, Ursprung u. Entstehungszeit des Buches Kohelet. Bamberg 1872: LC 1873, 353.

118 E. BÖHL, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu. Wien 1873: LC 1873, 1153—7.

119 A. BRÜLL, Das samaritanische Targum zum Pentateuch. I. Genesis. Frankfurt a. M. 1873: LC 1874, 552—5.

120 D. CASSEL, Geschichte der jüdischen Literatur. I. Berlin 1872: LC 1873, 353f.

121 N. DAVIS, Inscriptions in the Phoenician character ... discovered on the site of Carthage . . . by — —. London 1863: GGA 1863, 1825—35.

122 F. DELITZSCH, Wo lag das Paradies? Leipzig 1881: ZDMG **36**, 173—84.

123 — — Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuches zum Alten Testament. Leipzig 1886: ZDMG **40**, 718—43.

124 J. DEUTSCH, De Elihui sermonum origine atque autore. Breslau 1873: LC 1873, 673f.

125 J. EUTING, Punische Steine. St.-Petersburg 1871: GGA 1872, 1315—9.

126 Z. FRANKEL, Zu dem Targum der Propheten. Breslau 1872: GGA 1872, 828—34.

127 S. FRENSDORFF, Das Buch Ochlah W'ochlah (Massora). Hannover 1864: LC 1864, 985—7.

128 — — Die Massora Magna. I. Hannover 1876: LC 1876, 521f.

129 J. FÜRST, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. I—II. Leipzig 1857/61: GGA 1862, 542—7.

130 — — Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums. II. Leipzig 1870: LC 1871, 337—9.

131 A. GEIGER, Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. I. Breslau 1862: Orient und Occident **2**, 382f.

132 — — Nachgelassene Schriften. I—V. Berlin 1875/8: LC 1875, 1048—50. 1876, 199—201. 1322f. 1878, 1071—3.

133 S. GROSS, Menahem ben Saruk. Leipzig 1872: LC 1872, 743f.

134 H. GUTHE, Fragmente einer Lederhandschrift, enthaltend Moses letzte Rede an die Kinder Israel. Leipzig 1883: LC 1883, 1330f.

135 A. HARKAVY und H. L. STRACK, Catalog der hebräischen Bibelhandschriften der K. Ö. Bibliothek in St.-Petersburg. I—II. St.-Petersburg 1875: LC 1876, 553—5 (dagegen *Chwolson*, ebd. p. 737f.; *Nöldeke* p. 738; *Harkavy* p. 964—6).

136 E. KAUTZSCH, Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Leipzig 1884: GGA 1884, 1014—23.

137 — — Die Aramaismen im Alten Testament. I. Halle 1902: ZDMG **57**, 412—20.

138 A. KOCH, Moabitisch oder Selimisch? Stuttgart 1876: LC 1876, 425—8.

139 S. KOHN, De Pentateucho Samaritano. Leipzig 1865: GGA 1865, 1304—1313.

140 — — Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Leipzig 1876: ZDMG **30**, 343—50.

141 S. KRAUSS, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud. II. Berlin 1899: LC 1900, 358—60.

142 A. KUENEN, Over de mannen der Groote Synagoge. Amsterdam 1876: LC 1877, 411f.

143 P. DE LAGARDE, Prophetae chaldaice. Leipzig 1872: LC 1872, 1157—60.

144 M. LATTES, Saggio di giunte e correzioni al Lessico Talmudico [di Levy]. Torino 1879: LC 1879, 1187f.

145 J. LEVY, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch. 1.—2. Lief. Leipzig 1875: LC 1875, 875—7. 1298f.

146 M. A. LEVY, Phönizische Studien. 4. Heft. Breslau 1870: LC 1870, 787—9.

147 I. LÖW, Aramäische Pflanzennamen. Leipzig 1881: LC 1881, 766—9.

148 S. D. LUZZATTO, Elementi grammaticali del Caldeo biblico e del dialetto talmudico babilonese. Padua 1865: GGA 1867, 1779—88.

149 D. S. MARGOLIOUTH, An essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic literature. Oxford 1890: LC 1890, 985—8 (Auszug: Ac., 19. Juli 1890, 51).

150 S. MEYER, Ein Wort an Herrn Hermann Messner. Berlin, Goetz, 1877: LC 1877, 1711 f. (betrifft die Beurteilung des modernen Judentums).

151 H. F. MUEHLAU, De Proverbiorum, quae dicuntur Aguri et Lemuelis, origine atque indole. Leipzig 1869: LC 1869, 537—9.

152 A. NEUBAUER, La géographie du Talmud. Paris 1868: LC 1869, 708 f.

153 J. W. NUTT, Two treatises on verbs containing feeble and double letters by R. Jehuda Ḥayug of Fez. London and Berlin 1870: LC 1870, 865 f.

154 — — Fragment of a Samaritan Targum. London 1874: LC 1874, 1113—5.

155 J. OLSHAUSEN, Lehrbuch der hebräischen Sprache. Buch I und II. Braunschweig 1861: Orient und Occident 1, 755—64.

156 J. PERLES, Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer. Breslau 1871: GGA 1871, 139—57.

157 F. W. M. PHILIPPI, Wesen und Ursprung des Status constructus im Hebräischen. Weimar 1871: GGA 1871, 881—99.

158 S. PINSKER, Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationssystem. Wien 1863: LC 1863, 1015—20.

159 I. ROSENBERG, Das aramäische Verbum im babylonischen Talmud. Marburg 1888: LC 1888, 664 f.

160 G. RÜLF, Zur Lautlehre der aramäisch-talmudischen Dialecte. Die Kehllaute. Leipzig 1879: GGA 1879, 1047—54.

161 A. SCHWEIZER, Untersuchungen über die Reste eines hebräischen Textes vom ersten Makkabäerbuch. Berlin 1901: LC 1901, 521—4.

162 C. SIEGFRIED, Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart. Jena 1876: LC 1876, 969 f.

163 R. SMEND, Moses apud prophetas. Halle 1875: LC 1875, 1345 f.

164 R. SMEND und A. SOCIN, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab. Freiburg i. B. 1886: LC 1887, 59—61.

165 H. L. STRACK, Hosea et Joel prophetae. Ad fidem codicis Babylonici Petropolitani. St.-Petersburg 1875: LC 1876, 161—3.

166 — — Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus ebd. 1876: LC 1876, 1257—9.

167 H. L. STRACK, Abriß des biblischen Aramäisch. Leipzig 1896: LC 1896, 304—6.

168 F. TUCH, Commentar über die Genesis. Zweite Auflage besorgt von A. ARNOLD. Halle 1871: LC 1871, 601 f.

169 A. WEDELL, De emendationibus a Sopherim in libris sacris Veteris Testamenti propositis. Breslau 1869: GGA 1869, 2001—8.

170 J. WELLHAUSEN, De gentibus et familiis Judaeis quae 1 Chr. 2. 4 enumerantur. Göttingen 1870: LC 1870, 1155 f.

171 W. M. L. DE WETTE, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie. Vierte Auflage von F. J. RAEBIGER. Leipzig 1864: LC 1864, 1105—7.

172 — — Achte Auflage neu bearbeitet von E. SCHRADER. Berlin 1869: LC 1870, 361—5.

173 A. WÜNSCHE, Die Weissagungen des Propheten Joel. Leipzig 1872: LC 1873, 33 f.

IV. Syrien. Aramäisch.

174 Ueber die Mundart der Mandäer. (Aus den Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen. Bd. 10.) Göttingen, Dieterich, 1862. 80 p. 4.

Vgl. Gött. Nachr. 1862, 113 f. Rec. *A. Geiger*, ZDMG 17, 420—3.

175 Zu den Nabatäischen Inschriften: ZDMG **17** (1863), 703—8.

Im Anschluß an *M. A. Levy*: ebd. **14**, 363—480. 594. *O. Blau*: **16**, 331—88. *Levy*: **17**, 88—94.

176 Bemerkungen zu den von de Vogüé herausgegebenen Nabatäischen und Hebräischen Inschriften: ZDMG **19** (1865), 637—41.

Zu *de Vogüé*: Rev. arch. 1864 Pl. X und XI. VII mit Bezugnahme auf *M. A. Levy*: ZDMG **18**, 630 f.

177 Namen und Wohnsitze der Aramäer: Das Ausland **40** (1867), 778—81. 802—5.

178 Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte:

1. Ueber den noch lebenden syrischen Dialect im Antilibanon: ZDMG **21** (1867), 183—200.

Auf Grund der Angaben von *Jules Ferrette* JRAS **20** (1863), 431 ff. Vgl. ferner *A. Merx*, Miscellen zur semitischen Lautlehre. Bemerkungen zu Nöldeke's Beiträgen zur Kenntniss der aramäischen Dialekte: ZDMG **22** (1868), 271—8. Dazu *Nöldeke*, Zur aramäischen Lautlehre: ebd. **23** (1869), 293—6.

2. Ueber den christlich-palästinischen Dialect: ebd. **22** (1868), 443—527.

Auf Grund von Evangeliarium Hierosolymitanum ex codice Vaticano Palaestino ed. Comes *Franciscus Miniscalchi Erizzo*. T. I—II. Veronae 1861—64.

3. Ueber Orthographie und Sprache der Palmyrener: ZDMG **24** (1870), 85—109.

Auf Grund von *de Vogüé*, Syrie centrale. Inscriptions sémitiques. Paris 1868 (oben No. 63), mit Heranziehung der sich an dieses Werk anschließenden Literatur. Berücksichtigt nebenbei „die der palmyrenischen ganz nahe stehende Sprache der gleichfalls von de Vogüé veröffentlichten nabatäischen Inschriften."

179 Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan. Leipzig, T. O. Weigel, 1868. XXXVIII, 418 p.

Darüber *Nöldeke*, GGA 1867, 1893—9. Rec. LC 1868, 194—6.

180 מגרעם: ZDMG **23** (1869), 292f.

In der Inschrift von Carpentras, zu *Merx*: ZDMG **22**, 697. Vgl. auch *O. Blau*: ebd. **24**, 227.

181 W. EHRENTHAL, Das Kutschkelied auf der Seelenwanderung. 5. Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1871. 64p.

Über dieses humorvolle Büchlein, zu dessen Neuauflage *Nöldeke* ein syrisches Lied aus einer Handschrift v. J. 472 beisteuert, vgl. LC 1871, 384f.

182 Die Namen der aramäischen Nation und Sprache: ZDMG **25** (1871), 113—31.

183 Einiges über aramäische Namen der Thierkreisbilder: ZDMG **25** (1871), 256—8.

184 H. SCHRÖTER, Gedicht des Jakob von Sarug über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute: ZDMG **25** (1871), 321—77 (mit Nachträgen **28** (1874), 584—626).

25, 365 eine Bemerkung *Nöldeke*'s.

185 Sieben Nestorianische Kirchenlieder, aus dem Syrischen übersetzt. Der Betrag ist zur Errichtung einer Schule in Urmia bestimmt. Kiel, Druck von A. F. Jensen, 1872. 16p.

Diese Lieder sind nach p. 2 ausgewählt von dem nestorianischen Diaconus Georg Hormizd aus Urmia aus zwei Handschriften mit syrischen Kirchenliedern, die er an die Kgl. Bibliothek Berlin verkauft hat, und die Th. Nöldeke ihm wörtlich übersetzt hatte. p. 10 „Lied über die Entschlafenen" von Giwargis Warda.

186 Chalif und Patriarch: Im neuen Reich 1873 I, 819—23.

Mamun (809—833) und Dionysius von Telmahar.

187 Zwei syrische Lieder auf die Einnahme Jerusalems durch Saladin: ZDMG **27** (1873), 489—510.

Aus dem „Buch der Gesänge Warda's", nach einer Handschrift der K. Bibliothek zu Berlin.

188 Zur orientalischen Geographie: ZDMG **28** (1874), 93—102.

1. Vologesias. 2. Missionsreise in Babylonien und Medien [geographische Namen in der syrischen Handschrift des British Museum *Wright*'s Cat. 1134b — eigentlich ein längerer Nachtrag zu ZDMG **27**, 198; vgl. unten No. 320].

189 Ueber den syrischen Roman von Kaiser Julian: ZDMG **28** (1874), 263—92.

Dazu: Ein zweiter syrischer Julianusroman: ebd. **28** (1874), 660—74.

190 Mandäische Grammatik. Mit einer lithographirten Tafel der mandäischen Schriftzeichen. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1875. XXXIV, 486 p.

Darüber *Nöldeke,* GGA 1875, 865—7. Rec. *A. Neubauer,* Ac. 2. Dec. 1876, 545. *V. R.*, LC 1875, 1550—2. Rev. cr. 1876 No. 12.

191 Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrh. d. H. aus syrischen Quellen: ZDMG **29** (1875), 76—98.

I. Die letzten Kämpfe um den Besitz Syriens [nach einer Notiz in Brit. Mus. Add. 14461 in *Wright*'s Cat. p. 65f.]. II. Bruchstücke einer syrischen Chronik über die Zeit des Moʿâwija [Brit. Mus. Add. 17121 in *W*'s Cat. p. 1041.]

192 Zur Topographie und Geschichte des Damascenischen Gebietes und der Ḥaurângegend: ZDMG **29** (1875), 419—44.

Aus dem syrischen Codex Brit. Mus. Add. 14602. Dazu vgl. jetzt *H. Lammens*: Rev. de l'Or. chrét. **8**, 478—81.

193 Karkemisch, Circesium und andre Euphratübergänge: Gött. Nachr. 1876, 1—16.

194 Christlich-palästinensische Inschriften: ZDMG **32** (1878), 199f.; 1 T.

Drei Inschriften in *A. D. Mordtmann*'s Neuen Beiträgen zur Kunde Palmyra's: Sitzb. Ak. Mü., Phil.-phil. u. hist. Cl. 1875, Bd. II.

195 Zwei Völker Vorderasiens: ZDMG **33** (1879), 157—65.

1. Die Kadischäer. 2. Die Ortäer. — Nach syrischen Quellen. Vgl. jetzt zu dem Namen der Ortäer *C. Brockelmann*: ebd. **59** (1905), 631.

196 Kurzgefaßte syrische Grammatik. Mit einer Schrifttafel von J. Euting. Leipzig, T. O. Weigel, 1880. XXXII, 279 p.

Darüber *Nöldeke,* GGA 1880, 1629—32. Rec. *G. H.*, LC 1882, 318—22.

2. Aufl. Leipzig, Tauchnitz, 1898. XXXIV, 305 p.

Rec. von *E. Nestle,* LC 1899, 1032f. *R. Duval,* Rev. cr. 1899, No. 5, 77f. *P. Vetter,* Allg. Litbl. 1899, 560. Ath. Sept. 2, 1899, 319. *D. B. Macdonald,* Am. J. of Sem. lang. and lit. **15**, 254—6.

197 Bemerkungen zu den von Sachau herausgegebenen palmyrenischen und edessenischen Inschriften: ZDMG **36** (1882), 664—8.

198 Altaramäische Inschriften aus Teimâ (Arabien): Sitzb. Ak. Wiss. B. 1884, 813—20; 2 T.

Rec. *D. H. Müller*, ÖM 1884, 209f. *J. Halévy*, Rev. arch., Sér. 3, T. 4, p. 176. *A. Neubauer*, A new Aramaic inscription: Ac., 20. Sept. 1884, 187, und: The god צלם: Ath. 28. Febr. 1885, 280. *J. G. R. Forlong*, Tsalam, Zalim, Salman, Salm: ebd. 21. März 1885, 376a.

199 Ueber die Apologie unter Meliton's Namen in Cureton's Spicilegium Syriacum: Jb. für prot. Th. 13 (1887), 345f.

200 Zu der lateinisch-palmyrenischen Inschrift von Karánsebes: Arch.-epigr. Mitt. aus Österr. 13 (1890), 180. (Facs.)

201 Die nabatäische Inschrift von Medaba: ZA 6 (1891), 149f.

202 Aramäische Inschrift aus Cilicien: ZA 7 (1892), 350—3.

203 Die Synoden von Sidon und Tyrus: Byz. Zschr. 1 (1892), 333—5.

Zu *H. Gelzer*, Josua Stylites und die damaligen kirchlichen Parteien des Ostens: ebd. 1, 34—49. — Übersetzung aus Zacharias von Mitylene VII, 10 und 12 in *Land*'s Anecdota Syriaca 3, 225 und 228.

204 Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik. Übersetzt und commentirt (Sitzb. Ak. Wiss. Wien 128.) Wien, Tempsky in Komm., 1893. 48 p.

205 Bemerkungen zu den aramäischen Inschriften von Sendschirli: ZDMG 47 (1893), 96—105.

206 Syrische Polemik gegen die persische Religion: Festgruss Roth (1893), 34—8.

207 Palmyrenische Inschrift: ZA 9 (1894), 264—7.

Ergänzend hiezu *G. Hoffmann*, נמחין in Palmyra: ebd. 329—38.

208 CAROLUS BROCKELMANN. Lexicon syriacum. Praefatus est THEODORUS NÖLDEKE. Berlin, Reuther & Reichard, 1895.

209 Ḥarrān: ZA 11 (1896), 107—9.

210 Die große Inschrift von Petra: ZA 12 (1897), 1—7.

Zu *de Vogüé*: JA Sér. IX, 8, 304 —, sowie zu dessen Anhang zu *Lagrange*: Rev. bibl. 1897, April.

211 Zur syrischen Lexikographie: ZDMG 52 (1898), 91f.

Zu *J. K. Zenner*, ebd. 51, 679.

212 Bar Chōnī über Homer, Hesiod und Orpheus: ZDMG 53 (1899), 501—7.

213 Über einige Edessenische Märtyrerakten: Straßburger Festschrift zur XLVI. Versammlung Deutscher Philologen (Straßburg 1901) p. 13—22.

Auch sep. Straßburg, Trübner.

214 J. BAENSCH-DRUGULIN, Marksteine aus der Weltlitteratur in Originalschriften. Leipzig, Drugulin, 1902.

P. 89—93 der zweiten Abteilung: Alphabetisches Lied des heiligen Ephraim (Carmina Nisibena, ed. *Bickell* No. 74), mit Übersetzung und Erläuterung von *Nöldeke*.

215 Compendious Syriac grammar. Translated from the second German edition by J. A. CRICHTON. London, Williams and Norgate, 1904. XXXIV, 336p.

Rec. *C. C. Torrey*, Am. J. of Sem. langu. 21, 254—6. Ath. 1904 II, 693. *E. Nestle*, Th. Lz. 1904, 604. *C. Brockelmann*, LC 1905, 69.

216 Die Aufhebung des Chrysargyrums durch Anastasius: Byz. Z. 13 (1904), 135.

Zeugnis des Josua Stylites.

Recensionen.

Vgl. No. 63. 74ff. 479.

217 J. B. ABBELOOS, Acta Mar Ḳardaghi. Brüssel 1890: ZDMG 44, 529—35.

218 J. B. ABBELOOS et TH. J. LAMY, Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum. I—II. Löwen 1872/4: GGA 1873, 1041—9. 1875, 547—57. III. 1877: Jenaer Lz. 1877, 785—8.

219 K. AHRENS, Das „Buch der Naturgegenstände". Kiel 1892: ZDMG 45, 694—7.

220 K. AHRENS, und G. KRÜGER, Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. Leipzig 1899: LC 1899, 1362—4.

221 A. AMIAUD, La légende syriaque de Saint Alexis. Paris 1889: WZKM 4, 251—4.

222 F. BAETHGEN, Sindban oder die sieben weisen Meister. Leipzig 1879: ZDMG 33, 513—36.

223 — — Syrische Grammatik des Mar Elias von Tirhan. Leipzig 1880: GGA 1800, 721—34.

224 P. BEDJAN, Saint Ephrem. Histoire de Joseph. Paris 1887: LC 1888, 1—3.

225 — — Histoire de Mar Jab-Alaha, patriarche, et de Raban Sauma. Paris 1888: LC 1889, 842—4. — 2e éd. Paris 1895: LC 1896, 997—9.

226 — — Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum. Paris 1890: LC 1891, 461—3.

227 C. BEZOLD, Die Schatzhöhle, syrisch und deutsch. Leipzig 1883/8: LC 1888, 233—6.

228 G. BICKELL, Conspectus rei Syrorum literariae. Münster 1871: LC 1871, 756—8.

229 G. BICKELL, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus ... I—III. Kempten 1872: LC 1872, 725—7. 1873, 228f.

230 — — S. Isaaci Antiocheni, doctoris Syrorum, opera omnia. I—II. Gießen 1873/7: LC 1873, 225—8. 1877, 169—71.

231 — — Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive ... übersetzt. 1.—5. Liefg. Kempten 1874/6: LC 1877, 371f.

232 E. A. W. BUDGE, The Book of the Bee, the Syriac text. Oxford 1886: LC 1886, 1792—4.

233 — — The book of governors: the Historia monastica of Thomas Bishop of Margâ. London 1893: LC 1893, 1750—4.

234 — — The life of Rabban Hôrmîzd . . . by Waḥlê, surnamed Sergius of Âdhôrbâigân. Berlin 1894: ZDMG **48**, 531—9.

235 — — Philoxenus (Bishop of Mabbôgh). Discourses. London 1894: LC 1894, 677—9.

236 — — The Laughable Stories collected by Mar Gregory John Bar-Hebraeus. London 1897: LC 1897, 208—10.

237 R. F. BURTON and C. F. T. DRAKE, Unexplored Syria. London 1872: Academy **4**, 114—7 (dazu BURTON p. 217f.).

238 G. CARDAHI, Liber Thesauri de arte poëtica Syrorum etc. Romae 1875: ZDMG **31**, 160—6.

239 — — Pardaisa dha Edhen seu Paradisus Eden Carmina auctore Mâr Ebed Isô Sobensi. Beirut 1889: ZDMG **43**, 675—81.

240 A. M. CERIANI, Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del Vecchio Testamento. Mailand 1869: LC 1869, 1185f.

241 — — Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti. I—III. Mailand 1876/81: LC 1876, 1289—92. 1878, 871f. 1880, 1105f. 1883, 569—71.

242 J. B. CHABOT, La légende de Mar Bassus. Texte syriaque. Paris 1893: LC 1895, 1194—6.

243 — — Histoire de Mar Jabalaha III. Paris 1895: LC 1895, 1550—2.

244 — — La chronique de Denys de Tell-Maḥré. Quatrième partie. Paris 1895: WZKM **10** (1896), 160—70.

245 — — Le livre de la chasteté par Jésusdenah. Paris 1896: LC 1896, 1657—9.

246 — — Histoire de Jésus-Sabran, écrite par Jésus-yab d'Adiabène. Paris 1897: WZKM **11**, 185—90.

247 D. CHWOLSON, Syrisch-nestorianische Grabschriften aus Semirjetschie. St.-Petersburg 1890: ZDMG 44, 520—8.

248 R. DUVAL, Les dialectes néo-araméens de Salamas. Paris 1883: ZDMG 37, 598—609.

249 J. EUTING, Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele. Stuttgart 1867: GGA 1869, 481—501.

250 H. FEIGE, Die Geschichte des Mâr 'Abhdîšô' und seines Jüngers Mâr Qardagh. Kiel 1890: ZDMG 44, 529—35.

251 F. FELDMANN, Narses. Syrische Wechsellieder. Leipzig 1896: LC 1897, 94f.

252 A. L. FROTHINGHAM jr., L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore. Rom 1882: LC 1883, 753—5.

253 E. FUCHS, Die Scholien des Bar-Hebraeus zum XXIII. und XXIV. Psalm. Halle 1871: LC 1871, 850f.

254 H. GISMONDI, Ebed-Jesu Sobensis carmina selecta. Beirut 1888: ZDMG 43, 681f.

255 — — Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. Rom 1896/99: LC 1896, 1140. 1899, 544—7.

256 R. J. H. GOTTHEIL, A treatise on Syriac grammar by Mâr(i) Eliâ of Ṣôb^{h}â. Berlin 1887: LC 1887, 1767—9.

257 I. GUIDI, La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arśâm sopra i martiri Omeriti. Rom 1881: GGA 1882, 198—212.

258 — — Testi originali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso. Rom 1885: GGA 1886, 453—9.

259 A. HEPPNER, Die Scholien des Bar-Hebraeus zu Ruth u. s. w. Halle 1888: LC 1889, 874f.

260 H. HILGENFELD, Textkritische Bemerkungen zur Taš'ita dMar Jab-alaha patriarka wa dRaban Ṣauma. Jena 1894: LC 1895, 95f.

261 — — Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel. Leipzig 1904: ZDMG 58, 496—9.

262 J. G. E. HOFFMANN, De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis. Leipzig 1869: LC 1869, 673—5.

263 — — Opuscula Nestoriana syriace. Kiel 1880: ZDMG 35, 491—501.

264 — — Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Leipzig 1880: GGA 1880, 867—88.

265 G. JANICHS, Animadversiones criticae in versionem Syriacam Peschitthonianam librorum Koheleth et Ruth. Breslau 1871: LC 1871, 1225—7.

266 S. KAATZ, Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira. Halle 1892: LC 1892, 488f.

267 C. KAYSER, Die Canones Jacob's von Edessa. Leipzig 1886: LC 1886, 1145—9.

268 — — Das Buch von der Erkenntnis der Wahrheit. Leipzig 1889: LC 1889, 1001—4.

269 M. KLAMROTH, Gregorii Abulfaragii Bar Ebhraya in Actus Apostolorum et Epistulas Catholicas adnotationes. Göttingen 1878: LC 1878, 1013f.

270 H. G. KLEYN, Het leven van Johannes van Tella door Elias. Leiden 1882: LC 1882, 1057—60.

271 H. KOTTEK, Das sechste Buch des Bellum Judaicum nach der Peschitta-Hs. Berlin 1886: LC 1886, 881—4.

272 M. A. KUGENER, Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique. Paris 1903: LC 1904, 7—10.

273 — — Vie de Sévère par Jean de Beit Aphthonia. Paris 1905: LC 1905, 885f.

274 TH. J. LAMY, Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410. Textum syriacum ed. — — Löwen 1868: LC 1869, 377f.

275 — — S. Ephraem Syri hymni et sermones I—II. Mecheln 1882/6: GGA 1882, 1505—14. 1887, 81—7. — III—IV. 1889/1902: WZKM 4, 245—51. 17, 196—203.

276 J. P. N. LAND, Anecdota Syriaca. II—IV. Leiden 1868/70: LC 1868, 937—41. 1871, 1—4. 1876, 143—8.

277 M. LIDZBARSKI, Die neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Weimar 1896: ZDMG 50, 302—10.

278 M. LOEHR, Gregorii Abulfaragii Bar Ebhraya in Epistulas Paulinas adnotationes. Göttingen 1889: LC 1889, 873f.

279 A. J. MACLEAN, Grammar of the dialects of vernacular Syriac as spoken by the Eastern Syrians etc. Cambridge 1895: ZDMG 50, 312—6.

280 F. MACLER, Histoire de Saint Azazaïl. Paris 1902: Byz. Z. 12, 608—10.

281 A. MANDL, Die Peschittha zu Hiob. Budapest 1892: LC 1893, 34—6.

282 K. MARTI, Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache. Berlin 1896: LC 1896, 702—4.

283 P. MARTIN, Jacobi Episcopi Edesseni epistola ad Georgium Episcopum Sarugensem de orthographia syriaca. Paris 1869: LC 1869, 827—9.

284 — — Tradition Karkaphienne ou la Massore chez les Syriens: GGA 1870, 1311—9.

285 — — Oeuvres grammaticales d'Abou 'lfaradj dit Bar-Hebraeus. I—II. Paris 1872: ZDMG **26**, 828—35.

286 — — Chronique de Josué le Stylite écrite vers l'an 515. Leipzig 1876: ZDMG **30**, 351—8.

287 — — De la métrique chez les Syriens. Leipzig 1879: ZDMG **34**, 569—78.

288 — — L'Hexaméron de Jacques d'Édesse. Paris 1888: LC 1888, 1743—5.

289 A. MERX, Neusyrisches Lesebuch. Tübingen 1873: GGA 1873, 1961—75.

289[a] — — Historia artis grammaticae apud Syros. Leipzig 1889: LC 1890, 1215—20.

290 G. MÖSINGER, Monumenta syriaca ex romanis codicibus collecta. I—II. Innsbruck 1869—78: LC 1869, 703—5. 1878, 953—5.

291 F. NAU, La version syriaque inédite des martyres de S. Pierre, S. Paul et S. Luc. Paris 1898: LC 1898, 190f.

292 E. NESTLE, A tract of Plutarch. The Syriac version. London 1894: ZDMG **49** (1895), 324—6.

293 H. PETERMANN, Thesaurus sive Liber Magnus vulgo „Liber Adami" appellatus. I—II. Berlin 1867: GGA 1869, 481—501.

294 G. PHILLIPS, The doctrine of Addai, the Apostle, in the original Syriac. London 1876: LC 1876, 937—9.

295 H. POGNON, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir. Paris 1898/9: WZKM **12**, 141—7. 353—61.

296 — — Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate. I. Leipzig 1903: LC 1903, 781—3.

297 J. PRAGER, De Veteris Testamenti versione syriaca. I. Göttingen 1875: LC 1875, 1505—9.

298 E. PRYM und A. SOCIN, Der neu-aramäische Dialekt des Ṭûr 'Abdîn. Göttingen 1881: ZDMG **35**, 218—35.

299 R. RAABE, Petrus der Iberer. Syrische Übersetzung einer griechischen Biographie. Leipzig 1895: LC 1895, 484—6.

300 A. RAHLFS, Gregorius Abulfarag genannt Bar Ebhroyo. Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften. Göttingen 1887: LC 1887, 850f.

301 Ignatius Ephraem II RAHMANI, Studia syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum. Scharfa 1904: ZDMG **58**, 494—6.

302 E. ROEDIGER, Chrestomathia syriaca. Tertium edidit J. ROEDIGER. Halle 1892: LC 1893, 79f.

303 E. SACHAU, Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca. Leipzig 1869: LC 1869, 1048f.

304 — — Inedita syriaca. Halle 1870: ZDMG **25**, 282—7.

305 — — Ueber die Lage von Tigranokerta. Berlin 1880: LC 1881, 689—91.

306 — — Kurzes Verzeichniss der Sachau'schen Sammlung syrischer Hss. Berlin 1885: LC 1885, 752f.

307 — — Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul. Berlin 1895: ZDMG **50**, 310—2 (vgl. 316).

308 C. J. F. SASSE, Prolegomena in Aphraates Sapientis Persae sermones homileticos. Leipzig 1878: LC 1879, 401f.

309 J. M. SCHÖNFELDER, Onkelos und Peschittho. München 1869: LC 1869, 1293f.

310 F. SCHULTHESS, Homonyme Wurzeln im Syrischen. Berlin 1900: ZDMG **54**, 152—64.

311 R. SCHWARTZ, Gregorii Bar Ebhraya in Evangelium Johannis commentarius. Göttingen 1878: LC 1878, 1015.

312 Königliche Museen zu Berlin. Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen. Heft XII. Ausgrabungen in Sendschirli II. Berlin 1898: ZDMG **52**, 321f.

313 M. N. SIOUFFI, Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens. Paris 1880: LC 1880, 513—5.

314 A. SOCIN, Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul. Tübingen 1882: ZDMG **36**, 669—82.

315 J. SPANUTH, Zacharias Rhetor. Das Leben des Severus von Antiochien. Kiel 1893: LC 1895, 524f.

316 G. SPRENGER, Darlegung der Grundsätze, nach denen die syrische Übertragung der griechischen Geoponika gearbeitet worden ist. Göttingen 1889: LC 1889, 1416f.

317 W. H. WADDINGTON, Inscriptions grecques et latines de la Syrie. Paris 1870: GGA 1872, 940—8.

318 L. WEINGARTEN, Die syrische Massora nach Bar-Hebräus. Der Pentateuch. Halle 1887: LC 1889, 297—9.

319 W. WRIGHT, The homilies of Aphraates. I. London 1869: GGA 1869, 1521—32.

320 — — Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. Part I—III. London 1870/2: ZDMG **25**, 266—72. 513—9. **27**, 195—201 (zu p. 196 Anm. 1 vgl. ebd. **28**, 156).

Vgl. auch *A. Geiger* ebd. **25**, 273—6. 519—24.

321 — — Fragments of the Syriac grammar of Jacob of Edessa. London 1871: GGA 1871, 1736—42.

322 — — Apocryphal acts of the Apostles, edited from Syriac manuscripts. Vol. I—II. London 1871: ZDMG **25**, 670—9.

323 W. WRIGHT, The chronicle of Joshua the Stylite. Cambridge 1882: ZDMG **36**, 682—90.

324 J. ZINGERLE, S. Jacobi Sarugensis sermo de Thamar. Innsbruck 1871: LC 1871, 988f.

325 P. ZINGERLE, Chrestomathia syriaca. Rom 1871: LC 1872, 82—4.

326 K. V. ZETTERSTÉEN, Beiträge zur Kenntnis der religiösen Dichtung Balai's. Leipzig 1902: LC 1903, 571—3.

327 H. ZOTENBERG, Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale. Paris 1874: ZDMG **28**, 494—500.

V. Arabien.

Vgl. No. 67. 69. 73. 524.

328 De origine et compositione Surarum qoranicarum ipsiusque Qorani. Commentatio praemio regio ornata. Göttingen, Dieterich, 1856. 2 Bl., 102 p. 4.

Rec. Gersdorf's Repertorium 1856 III, 160f. LC 1856, 575f. *R. Gosche*, ZDMG **11**, 622.

329 Ueber das Kitâb Jamînî des Abû Naṣr Muḥammad Ibn ʿAbd al Ǧabbar al ʿUtbî. (Sitzb. Ak. Wiss. Wien, Phil.-hist. Cl. **23**) Wien, Gerold, 1857. 90 p.

Rec. LC 1858, 26.

330 Hatte Muḥammad christliche Lehrer?: ZDMG 12 (1858), 699—708.

Bezieht sich z. T. auf *A. Sprenger*, Mohammad's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Baḥyrâ: ebd. p. 238—49.

331 Geschichte des Qorâns. Eine von der Pariser Académie des Inscriptions gekrönte Preisschrift. Göttingen, Dieterich, 1860. XXXII, 359 p.

Rec. *H. Ewald*, GGA 1860, 1441—57. Steinschneider's Hebräische Bibliographie 4, 67—9. *G. Weil*, Heidelberger Jahrbücher 55, 1—16. *R. Gosche*, Wissenschaftlicher Jahresbericht u. s. w. 1859 bis 1861 p. 255.

332 Die Schlange nach arabischem Volksglauben: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1 (1860), 412—6.

333 Ueber das Buch Kitâb al-ifṣâḥ fî śarḥ al-abjât al-muśkalah vom Imâm Ibn Asad Alkâtib († 410) cod. Lugd. 388 (Dozy DXXIV): ZDMG 16 (1862), 742—49.

Dazu *Fleischer*: ebd. 18, 334f. 618f. 19, 310—4.

334 ابن, أنّى, أنّ: Orient und Occident 1 (1862), 568f.

335 Beiträge zur altarabischen Litteratur und Geschichte. 1. Laqîṭ b. Yaʿmar: Orient und Occident 1 (1862), 689—718.

Mit dem betreffenden Text des Kitâb al aġānī und den beiden Gedichten Laqīṭ's im arabischen Original und deutscher Übersetzung.

336 Das Leben Muhammed's. Nach den Quellen populär dargestellt. Hannover, Rümpler, 1863. VIII, 191 p.

Darüber *Nöldeke*, GGA 1863, 79f.

337 Die Gedichte des ʿUrwa ibn Alward herausgegeben, übersetzt und erläutert. (Aus den Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen.) Göttingen, Dieterich, 1863. 93 p. 4.

Rec. LC 1864, 447f.

338 Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber. Hannover, Rümpler, 1864. XXXII, 224 p.

Darüber *Nöldeke*, GGA 1863, 1917—20. Rec. LC 1864, 447. Zu p. XX f. (über den Namen Muḏahhabāt für die Muʿallaqāt) vgl. ZDMG 18, 632 (Stelle aus Cod. Goth. 547).

339 Ueber den Dîwân des Abû Ṭâlib und den des Abû 'l 'aswad Adduali: ZDMG 18 (1864), 220—40.

Dazu *Hitzig* und *Fleischer*: ebd. p. 834.

340 Vorstellungen der Araber vom Schicksal: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 3 (1865), p. 130—4.

341 Zur Ethnographie Arabiens: ZDMG **23** (1869), 296—8.
Zu *O. Blau*, Die Wanderung der sabäischen Völkerstämme im 2. Jahrhundert n. Chr. Nach arabischen Sagen und Ptolemaeus: ZDMG **22**, 654—73. Dazu *O. Blau*, Zur Verständigung mit Prof. Nöldeke: ebd. **24**, 227—9.

342 Der arabische Name von Petra: ZDMG 25 (1871), 259f.

343 Noch Einiges über die „nabatäische Landwirtschaft": ZDMG **29** (1875), 445—55.

344 Die projectirte Ausgabe des Tabari: Allg. Ztg. 1878, 1439 f.

345 Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari cum aliis edidit M. J. DE GOEJE. Leiden, Brill, 1879—1901.
Darin Ser. 1, Vol. 2 Recensuerunt *J. Barth* et *Th. Nöldeke*. 1881/2. XIII p. und p. 529—1072. Recensionen *Nöldeke's* von einzelnen Bänden: LC 1879, 680 f. 1880, 1121 f.

346 Zwei goldene Kameele als Votivgeschenke bei Arabern: ZDMG **38** (1884), 143—4. 654.
Zu *J. H. Mordtmann* und *D. H. Müller*, Sabäische Denkmäler p. 10.

347 Die arabischen Handschriften Spitta's: ZDMG **40** (1886), 305—14.

348 Die Ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's. (Aus den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Berlin 1887.) Berlin 1887. 62 p. 4.
Rec. *J. Halévy*, Rev. cr. 1887 No. 32.

349 Mittheilung an C. BEZOLD: ZA **2** (1887), 447.
Über كرب und قرب.

350 As-Sabtî, der Sohn des Hârûn ar-Rašîd: ZDMG **43** (1889), 327f.
Dazu *M. Schreiner*: ebd. **45**, 301 f.

351 Delectus carminum arabicorum. Carmina selegit et edidit TH. NOELDEKE, glossarium confecit A. MUELLER. (Porta linguarum orientalium. P. 13.) Berlin, Reuther und Reichard, 1890. XV, 240 p.
Rec. *J. Wellhausen*, DL 1891, 53 f. *A. Socin*, LC 1891, 210 f. *M. J. de Goeje*, ZDMG **44**, 706—10. *Barbier de Meynard*, Rev. cr. 1891 No. 18, 341—4. Th. Litbl. 1891, 253 f. *Meinhold* Ev. Kztg. 1891, 799. *G. Hoberg*, Lit. Rdsch. kath. D. 1892, 3.

352 Der Paradiesesfluß Gihon in Arabien?: ZDMG **44** (1890), 699f.
Der in einem Verse des 'Adī b. ar Riqā' genannte Fluß Ǵaiḥān ist nicht mit *Glaser*, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens **2**, 355 in Arabien zu suchen, sondern ist der cilicische Pyramus, auf den der biblische Name willkürlich übertragen ist. — Vgl. ZDMG 45 (1891), 160, wo *Nöldeke* nachträgt, daß *Glaser* schon selbst im Ausland 1890, 991 Anm. den Fluß nach Kleinasien zu verlegen geneigt ist.

353 Einige Bemerkungen zu Rudolf Geyer's Aufsatz: „Aus Al-Buḥturi's Ḥamâsah": ZDMG **47** (1893), 715—7.
Der Aufsatz *Geyer's*: ebd. 418—39. Vgl. ferner *S. Fraenkel*: ebd. **48**, 164 f.

354 Ταϊηνός τις: Philologus 52 (1893), 736.

Nachtrag zu ebd. 51, 739f. — Name der Beduinen resp. aller Araber bei Libanius.

355 Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum tomus XI: Chronicorum minorum saec. IV. V. VI. VII volumen II. Berlin 1894.

P. 323—68: Continuatio [Isidori] byzantia arabica (a. 741). Continuatio hispana (a. 754). Mit einem Epimetrum von *Nöldeke*: S. 368f. Dazu *H. Buk*: Byz. Z. 14, 532—4.

356 Ṣûfî: ZDMG 48 (1894), 45—8.

Verteidigt die herkömmliche Ableitung von *ṣūf* Wolle gegen *A. Merx*'s Herleitung von σοφός (Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberg 1893, 37f. 75f.)

357 Einige Bemerkungen über das Werk Ǧamharat aš'ār al 'Arab: ZDMG 49 (1895), 290—3.

Nach der Bûlâqer Ausgabe von 1311=1893.

358 Ueber einen arabischen Dialekt: WZKM 9 (1895), 1—25. 177—9.

Nach *C. Reinhardt*, Ein arabischer Dialekt gesprochen in 'Omān und Zanzibar. Berlin 1894.

359 Shanfara's Lamiyyat Ul 'Arab. Translated from the text of Sylvestre de Sacy, with emendations of Professor NÖLDEKE and others. London, Nutt, 1896. 16 p. 4.

360 Zur Grammatik des classischen Arabisch. (Aus den Denkschriften der Akademie der Wissenschaften Wien. Bd. 45). 1897. 114 p. 4.

Rec. *K. Vollers*, ZA 12, 125—39. *D. B. Macdonald*, Am. J. of Sem. lang. and lit. 13, 310—3.

361 Einige Bemerkungen über die Sprache der alten Araber: ZA 12 (1897), 171—87.

362 Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's: ZDMG 52 (1898), 16—33.

363 Bemerkungen zu al Kisâî's Schrift über die Sprachfehler des Volkes: ZA 13 (1898), 111—5.

Zu *C. Brockelmann's* Publication dieser Schrift: ebd. p. 29—46. Vgl. *S. Fraenkel*: ebd. p. 304—7 und *L. Cheïkho*: Al-Machriq 1, 859f.

364 „Gottesfurcht" bei den alten Arabern: Arch. f. Religionswiss. 1 (1898), 361—3.

365 Fünf Mo'allaqāt, übersetzt und erklärt. I. Die Mo'allaqāt des 'Amr und des Ḥārith. Nebst einigen Vorbemerkungen über die historische Wichtigkeit der altarabischen Poesie. II. Die Mo'allaqāt 'Antarā's und Labīd's. III. Die Mo'allaqa Zuhair's, nebst Verbesserungen

und Nachträgen (Aus den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften Wien. Bd. 140. 142. 144). Wien, Gerold, 1899/1901. 84. 94. 43 p.

Vgl. auch Anz. Ak. Wiss. W. Phil.-hist. Kl. 36, 1. 37, 1f. 38, 3. Rec. *J. Halévy*, Rev. sém. 8, 383. 10, 89.

366 Zur Geschichte der Omaijaden: ZDMG 55 (1901), 683—91.

367 Idrīs: ZA 17 (1902), 83f.

368 Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung, gestellt von THEODOR MOMMSEN, beantwortet von H. BRUNNER ... Leipzig, Duncker & Humblot, 1905.

P. 87—9: Arabisch. Von *Nöldeke*. — Betrifft die „Periode, welche der Entstehung des Islams unmittelbar voraufging."

Recensionen.

Vgl. No. 51. 56. 58. 59.

369 L. ABEL, Abû Miḥǵan poetae arabici carmina. Leiden 1887: WZKM 2, 79—82.

370 ABŪ 'L 'ATĀHIJA, Annudschūm azzāhija. Beirut 1886: LC 1888, 20—3.

371 W. AHLWARDT, Diwan des Abu Nowas. I. Greifswald 1861: Orient und Occident 1, 365—71.

372 — — Verzeichniss arabischer Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Greifswald 1871: LC 1871, 1266—8.

373 — — Anonyme Arabische Chronik. Greifswald 1883: GGA 1883, 1096—1109.

374 — — Elaçma'ijjāt nebst einigen Sprachqaçīden. Berlin 1902: ZDMG 57, 203—13.

375 Syed AHMED KHAN Bahador, Mohammedan critical theology. London [1870?]: Academy 1, 312—4.

376 Syed AMEER ALI, A critical examination of the life and teachings of Mohammed. London 1873: Academy 4, 207—9.

377 C. BARBIER DE MEYNARD et PAVET DE COURTEILLE, Maçoudi. Les prairies d'or. I—II. Paris 1861/3: GGA 1862, 808—14. 1864, 1355—9.

378 J. BARTH, Ta'lab's Kitâb al-Faṣîḥ. Leipzig 1876: LC 1876, 13—5.

379 — — Dîwân des 'Umeir Ibn Schujeim al Quṭâmî. Leiden 1902: WZKM 16, 275—85 (vgl. 423).

380 W. W. Graf BAUDISSIN, Translationis antiquae arabicae libri Jobi quae supersunt. Leipzig 1870: LC 1870, 1153—5.

381 C. H. BECKER, Ibn Ǵauzī's Manāqib ʿOmar Ibn ʿAbd el ʿAzīz. Berlin 1900: LC 1900, 47—9.

382 A. BEL, La Djâzya, chanson arabe. Paris 1904: LC 1904, 269f.

383 F. BETHGE, Raḥmân et Aḥmad. Bonn 1872: LC 1872, 671—3.

384 M. BITTNER, Das erste Gedicht aus dem Dîwân des arabischen Dichters al-ʿAǵǵâǵ. Wien 1896: ZDMG **50**, 523—8.

385 H. BROCKHAUS, Die Transscription des Arabischen Alphabets. Leipzig 1863: GGA 1863, 812—21.

386 R. BRÜNNOW, The twenty-first volume of the Kitâb Al-Aghânî. Leiden 1888: LC 1888, 589f.

387 H. DERENBOURG, Le Dîwân de Nâbiga Dhobyânî. Paris 1869: GGA 1869, 995—1000.

388 — — Ousâma Ibn Mounḳidh, Autobiographie. II. Paris 1886: WZKM **1**, 237—44.

389 F. DIETERICI, Mutanabbii carmina cum commentario Wâḥidii. Berlin 1861: GGA 1861, 1077—80.

390 — — Thier und Mensch vor dem König der Genien. Leipzig 1879: LC 1879, 1259f.

391 E. DOUTTÉ, Un texte arabe en dialecte oranaïs. Paris 1904: LC 1904, 269.

392 R. DOZY, Essai sur l'histoire de l'Islamisme. Leiden 1879: LC 1879, 406f.

393 R. DVOŘÁK, Ueber die Fremdwörter im Korân. Wien 1885: LC 1885, 1452—4.

394 E. FAGNAN, Manuscrits de la Bibliothèque-Musée d'Alger. Paris 1893: LC 1894, 822f.

395 G. FLÜGEL, Die grammatischen Schulen der Araber. I. Leipzig 1862: GGA 1862, 2034—40.

396 — — Kitâb al-Fihrist. I—II. Leipzig 1871—2: Academy **3**, 17—9. 457.

397 L. GAUTHIER, Ad-dourra al-fâkhira la perle précieuse de Ghazâlî. Genf 1878: LC 1878, 56f.

398 R. GEYER, Das Kitâb al-wuḥûš von Al-'Aṣmaʿî. Wien 1887: WZKM **2**, 253—8.

399 M. J. DE GOEJE, Specimen e literis orientalibus, exhibens descriptionem al-Magribi, sumtam e libro regionum al-Jaqubii. Leiden 1860: GGA 1861, 1241—6.

400 M. J. DE GOEJE, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn. Leiden 1862: GGA 1862, 924—9.

401 — — Liber expugnationis regionum, auctore Imámo Ahmed ibn Jahja ibn Djábir al-Beládsorí. I—II. Leiden 1863/5: GGA 1863, 1341—9. 1867, 121—30.

402 — — Historia khalifatus Omari II Jazídi II et Hischámi. Leiden 1865: GGA 1865, 1747—53.

403 — — Bibliotheca Geographorum Arabicorum. I—II. Leiden 1870/3: Academy **2**, 460—2. **4**, 138f. III. Leiden 1877: LC 1877, 923—6. — VI. Leiden 1889: WZKM **3**, 351—7.

404 — — Diwan poëtae Abu-'l-Walíd Moslim ibno-'l-Walíd al-Ançárí. Leiden 1875: GGA 1875, 705—15.

405 L. GÖSCHL, Kurze Grammatik der arabischen Sprache. Wien 1864: LC 1865, 1149f.

406 I. GOLDZIHER, Le culte des saints chez les Musulmans. Paris 1880: LC 1881, 817—9.

407 — — Muhammedanische Studien. I—II. Halle 1889/90: WZKM **3**, 95—103. **5**, 43—9.

408 — — Der Dîwàn des Garwal b. Aus al-Ḥuṭej'a. Leipzig 1892: LC 1893, 1544—6.

409 — — Abhandlungen zur arabischen Philologie. I—II. Leiden 1896/9: WZKM **10**, 338—46. **13**, 279—87.

410 H. GRIMME, Mohammed. I. Münster 1892: LC 1892, 905—8.

411 M. GRÜNERT, Die Imâla der Umlaut im Arabischen. Wien 1875: LC 1876, 1369f.

412 — — Die Begriffsverstärkung durch Etymon im Altarabischen. Wien 1892: LC 1892, 409f.

413 I. GUIDI, Il Kitâb al-istidrâk di Abû Bakr az-Zubaidî. Rom 1890: LC 1891, 380—2.

414 S. GUYARD, Un grand maître des Assassins au temps de Saladin. Paris 1877: LC 1878, 242f.

415 A. HAFFNER, Texte zur arabischen Lexikographie. Leipzig 1905: ZA **19** (1905/6), 151—62.

416 J. HOROVITZ, Die Hāšimijjāt des Kumait. Leiden 1904: ZDMG **58**, 888—903.

Dazu vgl. *A. Fischer*: ebd. p. 877—87 und *J. Horovitz*: ebd. **59**, 375.

417 M. TH. HOUTSMA, De strijd over het dogma in den Islâm. Leiden 1875: LC 1875, 1106—8.

418 M. TH. HOUTSMA, Kitābo-'l-adhdād auctore Abū Bekr ibno l-Anbāri. Leiden 1881: LC 1881, 1544—6.

419 — — Ibn Wâdih qui dicitur al Ja'qubî historiae. Leiden 1883: ZDMG 38, 153—60.

420 G. JACOB, Das Leben der vorislâmischen Beduinen. Berlin 1895: ZDMG 49, 710—21.

421 P. DE JONG, Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Regiae Scientiarum. Leiden 1862: GGA 1862, 1118—20.

422 — — Homonyma inter nomina relativa, auctore . . . Ibno 'l-Kaisarání. Leiden 1865: GGA 1865, 1658—63.

423 A. W. TH. JUYNBOLL, Specimen e litteris orientalibus, exhibens Kitābo 'l-boldān, sive librum regionum, auctore Ahmed Ibn Abī Jaqūb. Leiden 1861: GGA 1861, 1241—6.

424 H. KELLGREN, Ibn Mâlik's Lâmîyat al af'âl mit Badraddîn's Commentar. St.-Petersburg 1864: GGA 1866, 545—50.

425 J. KOŠUT, Fünf Streitfragen der Basrenser und Kûfenser. Wien 1877: LC 1878, 1271—3.

426 L. KREHL, Le recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed Ibn Ismail el-Bokhari. I—III. Leiden 1862/8: GGA 1862, 1031—6. 1865, 1047—51. 1869, 917—9.

427 A. VON KREMER, Die himjarische Kasideh. Leipzig 1865 und: Ueber die südarabische Sage. Leipzig 1866: GGA 1866, 770—83.

Dagegen *von Kremer* in der Schrift: Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen als Textbeilage zur Abhandlung „über die südarabische Sage". Leipzig 1867, wozu wieder die Recension *Nöldeke's*: GGA 1867 I, 447—65 und seine Bemerkung ZDMG 21, 287 zu vergleichen ist.

428 P. DE LAGARDE, Psalterium Job Proverbia arabice. Göttingen 1876, und Psalmi 1—49 arabice. Göttingen 1875: LC 1879, 33—5.

429 C. LANDBERG, Catalogue de manuscrits arabes appartenant à la maison E. J. Brill. Leiden 1883: LC 1884, 216f.

430 — — La langue arabe et ses dialectes. Leiden 1905: ZDMG 59, 412—9.

431 O. LOTH, Das Classenbuch des Ibn Sa'd. Leipzig 1869: LC 1869, 853f.

432 W. MAC GUCKIN DE SLANE, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale. I. Paris 1883: LC 1884, 215f.

433 H. Frhr. VON MALTZAN, Adolph von Wrede's Reise in Hadramant u. s. w. Braunschweig 1870: GGA 1870, 1820—9.

434 W. MARÇAIS, Le dialecte arabe parlé à Tlemcen. Paris 1902: LC 1904, 267—9.

435 A. MÜLLER, Imruulḳaisi Mu'allaka. Halle 1869: LC 1869, 327–9.

436 D. H. MÜLLER, Al-Hamdânî's Geographie der arabischen Halbinsel. Leiden 1884: LC 1884, 1424—6.

437 J. ØSTRUP, Contes de Damas, recueillis et traduits. Leiden 1897: ZDMG **51**, 171—6.

438 F. E. PEISER, Der Gesandtschaftsbericht des Ḥasan ben Aḥmed El-Ḫaimî. Berlin 1894: GGA 1894, 568—72.

439 W. PERTSCH, Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha. I—IV. Gotha 1878/83: LC 1878, 226. 1879, 1705 f. 1881, 258 f. 1882, 1152 f. 1884, 214 f.

440 E. PRYM, De enuntiationibus relativis Semiticis. Bonn 1868: GGA 1868, 1132—42.

441 TH. M. REDSLOB, Die arabischen Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen. Göttingen 1873: LC 1873, 1041 f.

442 E. RENAN, Der Islam und die Wissenschaft. Basel 1883: Deutsche Rundschau **39** (1884), 316f.

443 N. RHODOKANAKIS, Der Dîwân des 'Ubaid-Allâh Ibn Ḳais ar-Ruḳajjât. Wien 1902: WZKM **17**, 78—92.

444 J. M. RODWELL, The Koran: translated from the Arabic. London & Edinburgh 1861: GGA 1862, 1047f.

445 J. ROEDIGER, De nominibus verborum arabicis. Halle 1870: LC 1870, 405.

446 Le Baron V. ROSEN, Les manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales. St. Petersburg 1877: LC 1878, 704f.

447 J. W. ROTHSTEIN, De chronographo Arabe anonymo. Bonn 1877: LC 1877, 858—60.

448 E. SACHAU, Ǵawâliḳî's Almu'arrab. Leipzig 1867: GGA 1868, 41—8.

449 SA'ĪD AL CHŪRI AŠ ŠARTŪNĪ, Das Buch der lexicalischen Seltenheiten von Abū Zaid Sa'īd b. Aus al Anṣārī (arabisch): Beirut 1894: ZDMG **49**, 318—24.

450 A. SALHANI, Contes arabes. Beirut 1890: LC 1891, 141 f.

451 — — Dîwân al-Aḫṭal. Texte arabe. Beirut 1891/2: WZKM **5**, 160–5. **6**, 344—50.

452 A. F. VON SCHACK, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien. 2 Bde. Berlin 1865: GGA 1866, 1041—53.

453 C. SCHIAPARELLI, L'Arte poetica di 'Abû 'l-'Abbâs 'Aḥmad b. Yaḥyâ Ṭa'lab. Leiden 1890: ZDMG **44**, 711—4.

454 P. SCHWARZ, Der Diwan des 'Umar Ibn Abi Rebi'a. I. Leipzig 1901: WZKM **15**, 290—8.

455 — — Gedichte des Ma'n Ibn-Aus. Leipzig 1903: ZA **17**, 274—80.

456 L. A. SÉDILLOT, Histoire générale des Arabes. 2e édition. I—II. Paris 1877: LC 1877, 1172.

457 M. SELIGSOHN, Dîwân de Ṭarafa ibn al-'Abd al-Bakrî. Paris 1901: ZDMG **56**, 160—74.

458 R. B. SMITH, Mohammed and Mohammedanism. London 1876: LC 1876, 1353—5.

459 W. R. SMITH, Kinship and marriage in early Arabia. Cambridge 1885: ZDMG **40**, 148—87.

460 C. SNOUCK HURGRONJE, Mekka. I—II. 's-Gravenhage 1888/9: Trübner's Record. 3rd Series **1**, 56—8.

Vgl. dazu über desselben Verfassers Bilder aus Mekka. Leiden 1889: ebd. p. 186.

461 W. SPITTA, Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten. Leipzig 1880: GGA 1881, 303—17.

462 A. SPRENGER, Das Leben und die Lehre des Moḥammad. I—III. Berlin 1861/5: GGA 1862, 750—5. 1865, 721—36.

463 H. STUMME, Tunisische Märchen und Gedichte. Leipzig 1893: WZKM **8**, 250—71.

464 — — Maltesische Studien (u. Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel). Leipzig 1904: ZDMG **58**, 903—20.

465 H. THORBECKE, Al-Harîrî's Durrat-al-ġawwâṣ. Leipzig 1871: GGA 1871, 1910—9.

466 — — Die Mufaḍḍalîjât. I. Leipzig 1885: LC 1885, 749—51.

467 C. J. TORNBERG, Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur. VIII—IX. Leiden 1862/3: GGA 1863, 714—20. 1234—8. X. 1864: ebd. 1865, 68—73. VII. 1865: ebd. 1865, 2012—7. I. 1867: ebd. 1867, 1173—90.

468 E. TRUMPP, Einleitung in das Studium der arab. Grammatiker. München 1876: LC 1876, 1019f.

469 — — Beiträge zur arabischen Syntax. München 1877: ZDMG **31**, 769—72.

470 L. ULLMANN, Der Koran. Aus dem Arabischen wortgetreu neu übersetzt. 5. Auflage. Bielefeld 1865: LC 1865, 473.

471 G. VAN VLOTEN, Abou Othmân Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra. Le livre des avares. Leiden 1900: LC 1900, 1985—8.

472 — — Tria opuscula auctore Abu Othman ibn Bahr al-Djahiz Basrensi. Leiden 1903: WZKM **17**, 380—6.

473 K. VOLLERS, Lehrbuch der ägypto-arabischen Umgangssprache. Kairo 1890: Trübner's Record. 3rd Series **2**, 77.

474 — — Die Gedichte des Mutalammis. Leipzig 1903: ZA **17**, 403—11.

475 G. VOS, Die Kämpfe und Streitigkeiten zwischen den Banū Umajja und den Banū Hāšim. Leiden 1888: LC 1888, 1713f.

476 J. WELLHAUSEN, Muhammed und Medina. Berlin 1882: LC 1882, 1485—8.

477 — — Skizzen und Vorarbeiten. III. Reste arabischen Heidenthumes. Berlin 1887: ZDMG **41**, 707—26.

478 — — Skizzen und Vorarbeiten. IV. Medina vor dem Islam ... Berlin 1889: LC 1889, 1763—5.

479 J. G. WETZSTEIN, Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften, gesammelt auf Reisen in den Trachonen und im Haurângebirge. Berlin 1864: GGA 1864, 851—64.

480 — — Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste. Leipzig 1868: LC 1868, 1084—6.

481 M. WOLFF, Muhammedanische Eschatologie. Leipzig 1872: LC 1872, 727f.

482 W. WRIGHT, Opuscula arabica, collected and edited. Leiden 1859: GGA 1860, 691—701.

483 — — The Kāmil of el-Mubarrad. I—II. Leipzig 1864/6: GGA 1864, 1144—50. 1867, 361—5. — I—VI. 1864/70: Academy **1**, 298f.

484 — — An Arabic reading-book. I. London 1870: LC 1871, 229.

485 F. WÜSTENFELD, Jacut's geographisches Wörterbuch. I—IV. Leipzig 1866/9: Academy **2**, 524f.

486 — — Das geographische Wörterbuch des Abu 'Obeid 'Abdallah ben 'Abd el-'Aziz el-Bekri. I—II. Göttingen 1876/7: LC 1876, 1528—30. 1877, 1727f.

487 — — Die Geschichtsschreiber der Araber. Göttingen 1882: LC 1883, 9f.

488 H. ZOTENBERG, Chronique de Abou-Djafar-Mohammed-ben-Djarir-ben-Yezid Tabari, traduite sur la version persane. I. Paris 1867: GGA 1868, 621—7.

489 — — Histoire d'Alâ al-dîn. Paris 1888: WZKM **2**, 168—73.

VI. Aethiopien.

Vgl. No. 72.

490 Zâr: ZDMG **44** (1890), 701.

Bezeichnung von Dämonen in Abessinien und Mekka. Zu *de Goeje* ebd. p. 480, resp. zu *Snouck Hurgronje's* Mekka **2**, 124.

491 Tigre-Texte: WZKM **4** (1890), 289—300.

Zwei von den schwedischen Missionaren gedruckte Schriften (Ev. Marci und Lesefibel, s. OB **4**, 1638 f.).

492 Ein neuer Tigre-Text: ZA **16** (1902), 65—78.

Mitgeteilt von *C. Conti Rossini*: Gi. Soc. as. it. **14**, 41—99.

493 Zwei abessinische Deisten: Deutsche Rundschau **123** (1905), 457—9.

Nach Philosophi Abessini. Ed. *E. Littmann*. Paris 1904.

Recensionen.

494 R. BASSET, Études sur l'histoire d'Éthiopie. Paris 1882: GGA 1883, 449—68.

495 C. BEZOLD, Kebra Nagast. München 1905: WZKM **19** (1905), 397—411.

496 C. CONTI ROSSINI, Il „Gadla Takla Hāymānot" secondo la redazione Waldebbana. Rom 1896: LC 1896, 1608 f.

497 — — Acta Yārēd et Panṭalēwon. Paris 1904: LC 1904, 625—7.

498 — — Acta Marqorēwos. Paris 1904: LZ 1905, 22—4.

499 W. E. CONZELMANN, Chronique de Galâwdêwos (Claudius) roi d'Éthiopie. Paris 1895: GGA 1896, 164—8.

500 A. DILLMANN, Ueber die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a Jacob. Berlin 1884: GGA 1884, 577—81.

501 I. GUIDI, Vita Za-Mîkâ'êl 'Aragâwî und Il Gadla 'Aragâwî. Rom 1894: GGA 1896, 168—73.

502 D. H. MÜLLER, Epigraphische Denkmäler aus Abessinien. Wien 1894: ZDMG **48**, 367—79.

503 F. M. E. PEREIRA, Historia de Minás 'Además Sagad rei de Ethiopia. Texto ethiopico. Lissabon 1888: LC 1889, 950 f.

504 F. M. E. PEREIRA, Chronica de Susenyos, rei de Ethiopia. I. Lissabon 1892: GGA 1893, 225—32.

505 — — Vida do Abba Samuel do mosteiro de Kalamon. Lissabon 1894: ZDMG **48**, 158—63.

506 — — Historia dos martyres de Nagran. Versão ethiopica. Lissabon 1899: GGA 1899, 825—30.

507 J. PERRUCHON, Histoire des guerres d'ʿAmda Ṣyôn, roi d'Éthiopie. Paris 1889: LC 1890, 1086f.

508 — — Vie de Lalibala, roi d'Éthiopie. Paris 1892: GGA 1893, 234—8.

508ª — — Les chroniques de Zar'a Yâʿeqôb et de Ba'eda Mâryâm, rois d'Éthiopie. Paris 1893: GGA 1893, 410—4.

509 G. ROHLFS, Meine Mission nach Abessinien. Leipzig 1883: Litbl. f. orient. Philol. **1**, 157—62.

510 M. SAINEANO, L'Abyssinie dans la 2ᵉ moitié du XVIᵉ siècle d'après des annales éthiopiennes inédites. Bucarest 1892: GGA 1893, 232—4.

511 A. W. SCHLEICHER, Geschichte der Galla. Berlin 1893: GGA 1896, 172f.

512 J. SCHREIBER, Manuel de la langue tigraï. I. II. Wien 1887/93: GGA 1886, 1013—9. 1894, 392—6.

513 L. DE VITO, Grammatica elementare della lingua tigrigna. Rom 1895, und Esercizi di lettura in lingua tigrigna. Rom 1894: GGA 1895, 292—6.

514 — — Vocabolario della lingua tigrigna. Rom 1896: GGA 1896, 15—20.

515 H. ZOTENBERG, La chronique de Jean évêque de Nikiou. Notice et extraits. Paris 1879: GGA 1881, 587—94.

516 — — La chronique ... Texte éthiopien publié et traduit. Paris 1883: GGA 1883, 1364—74.

VII. Iran.

Vgl. No. 66. 70. 206.

517 Ueber das neupers[ische] Superlativsuffix: Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung **2** (1861), 135f.

518 Ueber den vokalischen Nachhall im Neupersischen: Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung **2** (1861), 494f.

519 Griechische Namen Susiana's: Gött. Nachr. 1874, 173—97.

520 Zur Erklärung der Sâsânidenmünzen: ZDMG **31** (1877), 147—51.

Dagegen *A. D. Mordtmann* ebd. 33, 137—42, wozu wieder *Nöldeke*'s Entgegnuug, Zur Pehlewi-Sprache und Münzkunde: ebd. p. 687—93 zu vergleichen ist.

521 Geschichte des Artachšîr i Pâpakân, aus dem Pehlewî übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen: Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen 4 (1878), 22—69.

Auch sep. Göttingen, Peppmüller, 1879. 49 p. Rec. *A. von Gutschmid*, ZDMG 34, 585—7. *C. E.*, LC 1879, 1621.

522 Kajânier im Awestâ: ZDMG 32 (1878), 570—2.

523 Ueber irânische Ortsnamen auf *kert* und andre Endungen: ZDMG 33 (1879), 143—56.

524 Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen. Leiden, Brill, 1879. XXVIII, 503 p.

Darüber *Th. Nöldeke*, GGA 1879, 1345—8. Rec. *A. von Gutschmid*, ZDMG 34, 721—48. Allg. Ztg. 1879, 5259. *C. J. Lyall*, Ac. 17, 191. Ath. 1880 I, 276. Saturday Rev. 49, 261. Rev. hist. 16, 199—201. *L. Milde*, Rev. des questions hist. 28, 254—62.

525 Atropatene: ZDMG 34 (1880), 692—7.

526 „Der beste der arischen Pfeilschützen" im Awestâ und im Ṭabarî: ZDMG 35 (1881), 445—7.

527 F. STOLZE, Persepolis. Die achämenidischen und sasanidischen Denkmäler und Inschriften von Persepolis ... Mit einer Besprechung der Inschriften von TH. NÖLDEKE. 2 Bde. Berlin, Asher, 1882.

528 Ueber ein militärisches Fremdwort persischen Ursprungs im Sanskrit: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Berlin 1883, p. 1109 (vgl. 1107).

sphara, *spharaka* zu np. *spar*.

529 Aufsätze zur persischen Geschichte. Leipzig, T. O. Weigel, 1887. VII, 158 p.

Enthält: Geschichte des medischen und achämenidischen Reichs. Geschichte des Reichs der Sâsâniden. Persepolis; ferner: Über die Namen Persien und Iran. Pehlevî — sämtlich vorher englisch in der Encyclopaedia Britannica erschienen.

Rec. *J. Halévy*, Rev. cr. 1887 No. 32; vgl. ebd. No. 48. *F. Justi*, GGA 1888, 31—7. *R. Hansen*, Neue phil. Rdsch. 1888, No. 10. *A. Bauer*, Z. f. Gesch. u. Politik 1888, 2, 152—4. *F. Rühl*, LC 1888, 277—9. *M. Büdinger*, WZKM 2, 42—52. *W. R. Smith*, Class. Rev. 2, 80f. *E. Evers*, Wschr. f. class. Phil. 1888, No. 31. *W. Geiger*, DL 1889, 91f. *J. V. Prášek*, Ath. (Prag) 1888, 1, 22. *E. Meyer*, ZDMG 43, 550—4. *H. Gelzer*, Hist. Z. 27, 544—8.

530 Erklärung: GGA 1887, 446—8.

Gegen *P. de Lagarde*, über persische Lexikographie. Vgl. *de Lagarde*, Erwiderung: ebd. 448.

531 A. VON GUTSCHMID, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Großen bis zum Untergang der Arsaciden. Mit einem Vorwort von TH. NÖLDEKE. Tübingen, Laupp, 1888.

532 Zur Etymologie des Stadtnamens Sardes: WZKM 2 (1888), 92f.
Dazu *Frdr. Müller*: ebd. p. 93f.

533 Persische Studien. I und II. (Aus den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften Wien. Bd. 116. 126.) Wien, Tempsky, 1888/92. 39. 46 p.
Enthält in I: Persische Koseformen. *Tîr*. *Spihr* ‚Himmel'. *Zahr* ‚Gift', in II: Untersuchungen zum persischen Nationalepos. Griechische und aramäische Fremdwörter im Persischen. Rec. *R. Basset*, Rév. trad. pop. 7, 10, 641f.

534 Bemerkungen zu Geiger's Uebersetzung des Pehlewî-Buches Jâtkâri Zarêrân: ZDMG 46 (1892), 136—45.

535 A. WEBER, Über Bâhlî, Bâhlîka: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Berlin 1892, 985—95.
P. 986f. Bemerkungen *Nöldeke*'s über die Formen des Namens Baktra.

536 Das iranische Nationalepos: Grundriß der iranischen Philologie. Bd. 2, 130—211 (Straßburg 1896).
Auch sep. Straßburg, Trübner, 1896. 82 p. Rec. *M. J. de Goeje*, De Gids 1896, No. 11.

537 Zur persischen Chronologie: ZDMG 50 (1896), 141.
Bestätigung der von Nöldeke in No. 524 zugrundegelegten Chronologie durch eine Stelle in der Histoire de Mar-Jabalaha (1895), p. 563f.

538 Études historiques sur la Perse ancienne. Traduction par OSWALD WIRTH. Paris, Leroux, 1896. VII, 249 p. (= Bibliothèque d'histoire orientale publiée sous la direction de E. LEDRAIN. I.)
Rec. *E. Drouin*, JA Sér. IX, 7, 180f. — Vgl. *Nöldeke*, ZDMG 51, 176 und 342.

539 Judenpersisch: ZDMG 51 (1897), 669—76.
Bemerkungen zu *W. Bacher* ZAW 16, 201—47 und ZDMG 51, 392—425.

540 Kardû und Kurden: Festschrift Kiepert (1898), 73—81.

541 Zum Mittelpersischen: WZKM 16 (1902), 1—12.
Im Anschluß an *C. Salemann*'s Mittelpersisch: Grundriß der iranischen Philologie. Bd. 1, 1, 249—332 (Straßburg 1901).

Recensionen.

Vgl. No. 51. 56. 58. 488.

542 F. CH. ANDREAS, The book of Mainyo-i-khard. Kiel 1882: GGA 1882, 961—80.

543 E. G. BROWNE, A year among the Persians. London 1893: LC 1894, 274—6.

544 P. HORN und G. STEINDORFF, Sassanidische Siegelsteine. Berlin 1891: LC 1892, 967f.

545 W. HUTECKER, Über den falschen Smerdis. Königsberg 1885: LC 1886, 471f.

546 P. KRUMBHOLZ, De Asiae minoris satrapis persicis. Leipzig 1883: GGA 1884, 290—300.

547 P. DE LAGARDE, Persische Studien. Göttingen 1884: LC 1884, 888—91.

548 J. MARQUART, Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Chorenacʿi. Berlin 1901: ZDMG **56**, 427—36.

549 J. OLSHAUSEN, Parthava und Pahlav, Mâda und Mâh. Berlin 1877: ZDMG **31**, 556—62.

550 CH. RIEU, Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum. I—III. London 1879/73: GGA 1881, 1078—86. 1883, 1601—4.

551 F. RÜCKERT, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser. Gotha 1874: GGA 1874, 1486—96.

552 — — Firdosi's Königsbuch (Schahname). Herausgeg. von E. A. BAYER. I—III. Berlin 1890/5: LC 1893, 1823f. 1895, 417f. 1896, 90f.

553 E. SACHAU and H. ETHÉ, Catalogi Codd. Mss. Bibliothecae Bodleianae. XIII, 1. The Persian Mss. Oxford 1889: LC 1889, 1648—50.

554 C. SALEMANN, Judaeo-persica nach St.-Petersburger Handschriften. I. St.-Petersburg 1897: ZDMG **51**, 548—53.

555 CH. SCHEFER, Riza Qouly Khan, relation de l'ambassade au Kharezm. Traduite et annotée. Paris 1879: LC 1880, 206—9.

556 — — Sefer Nameh. Paris 1881: LC 1882, 281—3.

557 — — Chrestomathie persane. I—II. Paris 1883/85: LC 1884, 284—6. 1885, 1614—6.

558 — — Siasset Namèh. Traité de gouvernement par Nizam oul-moulk. Paris 1891: ZDMG **46**, 761—8.

559 F. H. WEISSBACH und W. BANG, Die altpersischen Keilinschriften. Leipzig 1893: LC 1894, 150—2.

560 H. ZOTENBERG, Histoire des rois des Perses par Aboû Manṣoûr 'Abd al-Malik ibn Moḥammad ibn Ismâʿîl al-Thaʿâlibî. Paris 1900: LC 1900, 1863—5.

VIII. Türken.

561 Volksthümliche Geschichte Süleimâns des Ersten: ZDMG **12** (1858), 220—38.

Nach der Handschrift der Wiener Hofbibliothek Hist. Osm. 49. — Dazu: *Fleischer*, Nachträgliches zu S. 225 [vielmehr 229] und 237: ebd. 333—5.

562 Auszüge aus Neśrî's Geschichte des osmânischen Hauses: ZDMG 13 (1859), 176—218. 15 (1861) 333—80.

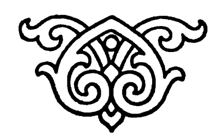
Nach der Handschrift der Wiener Hofbibliothek Hist. Osm. 15. — Dazu *Fleischer*, Nachträgliche Berichtigungen: ebd. 811 f. und *O. Blau*, Geographische Notizen zu Neschri's osman. Geschichte: ebd. 16, 269 f.

563 [Über osmanisch *sis*:] ZDMG 18 (1864), 341.

Gegen *Blau's* Vergleichung von *sis* mit jakutisch *sys*: ebd. 17, 393 f. Dazu *Blau*: ebd. 18, 828 f.

Recensionen.

564 M. TH. HOUTSMA, Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides. I—II. Leiden 1886/9: LC 1889, 473—6.







Berichtigungen und Nachträge.

Hinsichtlich der „Berichtigungen“ zu unserer Festschrift war der Herausgeber nicht selten in schwierige Lage versetzt. Bei dem ungewöhnlich raschen Gang der Korrekturen mußte er den Herren Verfassern in den weitaus meisten Fällen eine Revision versagen, und nur in vereinzelten Ausnahmen konnten ihm von den Autoren nach dem Reindruck eines Artikels noch Verbesserungen mitgeteilt werden. So bin ich denn für fast alle hier gegebenen „Berichtigungen“ allein verantwortlich und kann nur hoffen, daß sich dabei nicht Verschlimmbesserungen eingeschlichen haben; für solche Fälle bitte ich die Herren Verfasser von vornherein um freundlich erteilte Indemnität. — Minimale Versehen wie umgedrehte s (S. 429, Z. 6; S. 741, Z. 15), ى *statt* ی (S. 362, Z. 2; S. 365, Z. 21 *und* S. 373, Z. 21), *Notenziffer* 7 *st.* 4 (S. 788 pu) *und selbst Druckfehler wie* BROKELM. *st.* BROCKELM. (S. 573, Z. 3) *und* Ṣaffariden *st.* Ṣaffāriden (S. 177, Überschrift) *sind im nachstehenden nicht weiter berücksichtigt.* **C. B.**

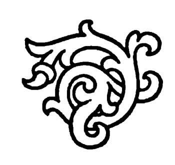
S. 7, Z. 6 *l.* Isḥāḳ *st.* Iḥsāḳ
S. 17, Z. 26 *l.* Muṣʿab *st.* Musʿab
S. 63, Z. 3 *l.* Ḍābi' al *st.* Ḍābi 'al
S. 68, Z. 21 *l.* al-Muṭaqqib *st.* al-Mutaqqib
S. 72, N. 6, Z. 1 *l.* II, 49 *st.* I, 49
S. 73, Z. 21; S. 74, N. 1, Z. 1; S. 77, N. 6, Z. 2; S. 78, Z. 16; S. 80, Z. 14 *und* S. 88, N. 3, Z. 1 *l.* I. Hiš. *st.* Hiš. (*bezw.* Ḥiš.)
S. 73, Z. 22 *l.* Azraḳī *st.* Azrāḳı
S. 73, N. 4, Z. 5 *l.* Abū *st.* Abu
S. 78, Z. 19 *l.* Ṯaʿālibī's *st.* Ṯāʿālibı's
S. 80, N. 4, Z. 1 *l.* Mas. [= Masʿūdı] *st.* Maš.
S. 81, Z. 22 *tilge* eigenen
S. 82, Z. 17 *l.* Ǧūdī *st.* Gūdı
S. 82, N. 4, Z. 1 *l.* Ru'ba's *st.* Ruba's
S. 91, Z. 5 *l.* Ḥ *st.* H.
S. 106, Z. 16 *l.* ʿAlī *st.* Alı
S. 120, Z. 25 *l.* Mundir *st.* Mundīr
S. 121, Z. 8 *l.* Ḥuṣain *st.* Ḥusain

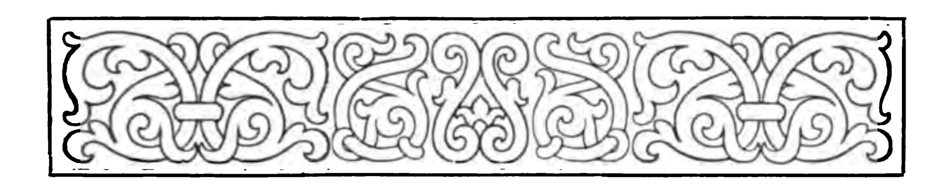
S. 130, Z. 26 *l.* B. al- *st.* Bal-
S. 147, Z. 6 *l.* حِمْيَرِىّ *st.* حُمَيرِىّ
S. 159, Z. 14 *l.* Faḥm *st.* Ḟahm
S. 188, Z. 16f. *l.* Zābulistān *st.* Zābūlistān
S. 228, Z. 7 *l.* شَوْبَ *st.* شُوْبَ
S. 230, Z. 8 *l.* سَاحَةٌ *st.* سَاحَهٌ
S. 234, Z. 12 *l.* وَبَهَرَةٌ *st.* وَبَهَرَ
S. 235, Z. 11 *l.* البُقَرَ *st.* البَّقَرَ
S. 243, Z. 4 *l.* وَأَفْلَقَتْ *st.* وَأَقْلَقَتْ
S. 259, Z. 1 *l.* Ḥāriṯ *st.* Ḥārīṯ *und* Z. 11 *l.* Rabīʿa *st.* Rabıʿa
S. 283, Z. 15 *füge bei:* La mention de Honein dans le Catalogue d'Abu l-Barakāt publié par RIEDEL dans les *Nachrichten v. d. K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen* 1902, p. 652 montre que du temps d'Abu l-Barakāt ce petit ouvrage était connu et qu'on s'y référait.

S. 293, N. 2 *und* S. 294, N. 13 *l.* Ḫizān. *st.* Hizān.
S. 294, N. 14 *l.* II, 420 *st.* 420
S. 296, N. 13 *l.* 54 *st.* 52
S. 299, N. 5 *l.* Ḥuṭai'a *st.* Ḥuṭaiba
S. 306, N. 7, Z. 3 *l.* Ḥaṣkafī *st.* Ḥaskafī
S. 317, Z. 19 *l.* Dimjāṭī *st.* Dimjāṭi
S. 319, N. 4, Z. 3 *l.* MOULIÉRAS' *st.* MOULIÉRA's
S. 331, N. 2; S. 335, N. 1; S. 345, N. 1 *und* S. 346, Z. 16 *l.* Ibn Taġrībirdī *st.* Taġrībirdī (*bezw.* Tiġrībirdī)
S. 333, N. 2, Z. 1 *und* S. 348, N. 3, Z. 3 *l.* Tirmiḏī *st.* Tirmīḏī
S. 340, Z. 22 *l.* بعُودَيْن *st.* بعُودَين
S. 341, Z. 33 *l.* نَحْوَةٌ *st.* نَحُوَةٌ
S. 350, Z. 9 *l.* Mose's *st.* Mose
S. 354, Z. 20 *l.* 'Urwa *st.* Urva
S. 391, Z. 26 *l.* بن *st.* بى
S. 432, N. 3, Z. 2 *l.* Khaṭīb *st.* Khatīb
S. 434, N. 4, Z. 3 *l.* XXXI *st.* XXXIII
S. 496, Z. 6 *füge nach* compilation *bei:*

Depuis l'impression de cette notice, j'ai recontré une mention expresse du „Jardin des Délices" dans le Catalogue de 'Ebedjésus (*Bibl. Or.* III, 1, p. 188): *Interpres Turcarum composuit librum Horti Deliciarum* ܡܦܫܩܢܐ ܕܛܘܪܟܝܐ ܣܡ ܟܬܒܐ ܕܓܢܬ ܒܘܣܡܐ. La conjecture d'ASSEMANI que les mots „Interpres Turcarum" pourraient indiquer un Vocabulaire turc-syriaque n'est pas admissible; c'est bien la désignation de l'auteur, d'ailleurs inconnu, de notre compilation.

S. 543, Z. 18 *l.* Ṭbaq *st.* Tbaq
S. 767, Z. 22 *l.* היצרא *st.* חיצרא
S. 795, Z. 1 *l.* سِلْم *st.* سلم
S. 863, Z. 6 *l.* ἐναντίον *st.* ἐναυτίον
S. 938, Z. 32 *l.* Accolòm *st.* Accolóm
S. 998, Z. 13 *l.* τὴν *st.* τὸ
S. 1001, Z. 6 *l.* verbreitet *st.* verbreitete
S. 1027, Z. 16 *l.* [illegible] *st.* [illegible].

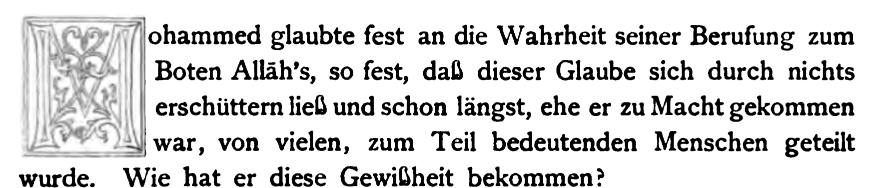




Die Berufung Mohammed's.

Von

M. J. de Goeje.



ohammed glaubte fest an die Wahrheit seiner Berufung zum Boten Allāh's, so fest, daß dieser Glaube sich durch nichts erschüttern ließ und schon längst, ehe er zu Macht gekommen war, von vielen, zum Teil bedeutenden Menschen geteilt wurde. Wie hat er diese Gewißheit bekommen?

Seinem Auftreten ging eine Zeit von großer Aufregung voran. Die Erkenntnis des Einzigen, Allmächtigen, des Schöpfers der Welt, der will, daß die Menschen ihm dienen, der herrlichen Lohn bestimmt hat für diejenigen, die dies in Aufrichtigkeit des Herzens tun, fürchterlich bestrafen wird die, welche es vernachlässigen; die Überzeugung, daß der Tag des Gerichtes nahe war und daß seine Stammgenossen der Verurteilung nicht entgehen würden, wenn sie sich nicht zeitig bekehrten; die stets wiederkehrende Frage, ob er selbst nicht die Pflicht habe als Bußprediger aufzutreten, und der Zweifel ob er, der von Natur furchtsame Mann, dem Spotte und der Geringachtung seiner Landsleute gewachsen war — dies alles hatte ihn in einen Zustand von Gemütserregung gebracht, die ihn selbst bis zur Verzweiflung beunruhigte. Manchmal hörte er sich selbst dem ihn erfüllenden Gedanken in leidenschaftlichen Worten Ausdruck geben, und befiel ihn eine überwältigende Furcht, daß er von einem Dämon besessen sei, der aus ihm sprach. Fasten und Beten brachten keine Erlösung, ebensowenig das einsame Umherirren. Ja, er war bisweilen nahe daran, seinem Leben ein Ende zu machen, um von der peinlichen Angst befreit zu werden. Da kam auf einmal die Berufung, die ihm klar vor Augen stellte, was er zu tun hatte.

Wie geschah diese Berufung? Tabari I, 1153 hat die folgende Tradition: Uns erzählte Abu Koraib der sagte: uns erzählte Wakīʿ von Alī ibn al-Mobārak von Jahja ibn abi Kathīr der sagte: ich befragte Abu Salama über das erste was vom Qoran offenbart wurde. Der sagte: es wurde zuerst geoffenbart: „o du Eingewickelter!" (Sura 74). Ich sagte: Man sagt aber, daß die zuerst geoffenbarten Worte waren: „Lies im Namen deines Herrn der geschaffen hat." (Sur. 96). Er erwiderte: ich fragte Djābir ibn Abdallāh der sagte: „ich erzähle dir nur, was der Gesandte Gottes uns erzählte, der sprach: „ich hatte mich auf den Hirā zur Andachtsübung zurückgezogen. Als ich meine Übung vollendet hatte, stieg ich ab, da hörte ich eine Stimme. Ich schaute nach rechts und sah nichts, nach links und sah nichts, ich blickte voraus und sah nichts, ich blickte rückwärts und sah nichts, da hob ich das Haupt und sah etwas. Dann kam ich zu Chadīdja und sagte „wickelt mich ein und bespritzt mich mit Wasser". Sie hüllten mich ein und übergossen mich mit kaltem Wasser. Dann wurde geoffenbart: „o du Eingewickelter".

Das „etwas", das Mohammed sah, wird in einer anderen Tradition beschrieben, die sich auch bei Ibn Ishāq findet und die zwar ausgeschmückt und mit anderen Erzählungen verquickt ist, aber doch in der Hauptsache die ursprüngliche Überlieferung bewahrt hat. Ich entnehme ihr die folgenden, Mohammed in den Mund gelegten Worte: „Ich ging aus mit dem Plan mich von einem Felsen herabzustürzen, um mich selbst zu töten und Ruhe zu erlangen. Als ich aber mitten auf dem Berge war, hörte ich eine Stimme vom Himmel die sagte: „o Mohammed, du bist der Gesandte Gottes und ich bin Gabriel." Ich hob das Haupt gen Himmel und siehe, Gabriel in der Gestalt eines Mannes mit den Füßen (wie beim Gebet) nebeneinander gestellt am Horizont des Himmels, der sagte: „o Mohammed, du bist der Gesandte Gottes und ich bin Gabriel." Ich blieb stehen, nach ihm zu schauen, darüber ganz vergessend was ich im Sinne hatte, und schritt weder vorwärts noch rückwärts. Ich fing an, mein Antlitz nach verschiedenen Richtungen des Horizonts zu wenden, doch wo ich hinblickte, sah ich ihn. Nicht hörte ich auf zu stehen, weder voraustretend, noch zurückweichend, bis Chadīdja ihre Boten ausschickte, um mich zu suchen, und diese bis nach Mekka kamen und zu ihr zurückkehrten, während ich auf derselben Stelle stand. Dann verschwand er und ich kehrte zu meiner Familie (am Fuß des Hirā) zurück".

Daß diese Erzählung im Wesentlichen auf Wahrheit beruht, beweisen zwei Qoranstellen. Sura 81 Vs. 15 ff.: „Nein, ich schwöre bei den zurücktretenden, laufenden, sich verbergenden (Planeten), bei der Nacht, wann sie hereinbricht, beim Morgen, wann er hauchet, dieses ist wirklich das Wort eines edlen Boten, eines mit Kraft Ausgerüsteten, eines beim Besitzer des Thrones Hochgestellten, eines daselbst Einflußreichen, eines Zuverlässigen. Euer Landsmann ist nicht besessen. Er hat ihn am hellen Horizont gesehen, und seine Aussage über das ihm Geoffenbarte ist nicht verdächtig, und es ist nicht das Wort eines verfluchten Satans." Und Sura 53 Vs. 1 ff.: „Beim Gestirne, wenn es untergeht, nicht verirrt ist euer Landsmann, noch weicht er ab vom rechten Pfade, und er spricht nicht nach seiner Laune. Was er verkündiget, ist nichts anderes als eine Offenbarung, die ihm geoffenbart wird. Es hat ihn gelehrt Einer von gewaltiger Kraft, von hohem Verstande. Er richtete sich empor und war am höchsten Horizont, dann näherte er sich und ließ sich herab. Er war nur zwei Bogenlängen entfernt, oder näher, und offenbarte seinem Knecht was er ihm offenbarte. Nicht hielt der Verstand für Täuschung was er sah. Wollt ihr ihm nun abstreiten, was er gesehen?"

In einer Besprechung von Dr. V. PAUTZ' „Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht" in *Theologisch tijdschrift* 1899 schrieb ich: „Dr. PAUTZ (S. 41) und Viele mit ihm halten diese Erscheinung für eine Halluzination. Allein, die positive und einfache Weise, in der sie sowohl im Qoran als auch in der Tradition erzählt wird, gibt Ursache dies zu bezweifeln. Schon längst habe ich vermutet, daß Mohammed ein Nebelbild von sich selbst (einen Mann in betender Haltung), dem bekannten „Brockengespenst" analog, gesehen hat. Wenn der Beobachter sich zwischen der niedrig stehenden Sonne und einer Wolkenbank befindet, sieht er bisweilen seinen eignen Schatten auf letzterer, riesig vergrößert und gewöhnlich von farbigen Ringen umgeben, die man Aureol oder Heiligenschein nennt. Hieraus würde dann folgen, daß Mohammed diese Erscheinung am Frühabend gesehen hat, wodurch sich auch die Unruhe Chadīdja's begreifen läßt. In der Tat gibt dies eine befriedigende Erklärung des Faktums, daß der von Natur schüchterne Mann, der sich allmählich seines Berufs bewußt geworden, aber bei der Ungewißheit, wie er diesen erfüllen sollte, der Verzweiflung nahe war, auf einmal mutig auftreten konnte, um hinfort, in der innigen Überzeugung, daß die Stimme, die in seinem Innern

sprach, von höherer Hand kam, mit ruhiger Würde Gottes Offenbarungen zu verkündigen."

Einer meiner Kollegen, dem ich einen Sonderabdruck dieses Aufsatzes geschickt hatte, schrieb mir: „Ihre Erklärung von Mohammed's „Halluzination" hat viel Bestechendes und scheint mir sehr gut Rechenschaft von den verschiedenen Zügen der Erzählung zu geben. Wenn ich noch einigen Zweifel hege, ist dies dem zuzuschreiben, daß Ihrer Beweisführung ein m. E. notwendiges Element fehlt, nämlich der Nachweis, daß dergleichen Lufterscheinungen so wie auf dem nebligen Brocken, auch in sonnigen Gegenden wie Mekka konstatiert sind. Vielleicht ist dies wohl der Fall im Lande des „mirage", und ist mein Zweifel nur auf eigener Unwissenheit begründet."

Ich muß bedauern, daß es mir unmöglich ist, das verlangte Element zu liefern. Was das „Brockengespenst" selbst anbelangt, so finde ich im BÄDEKER die folgende Beschreibung: „Wenn die Sonne bei ihrem Auf- und Untergang mit dem Brocken in gleicher Höhe steht, sich dann auf der entgegengesetzten Seite unten in den Tälern Nebel bilden, diese am Brocken in die Höhe steigen, der nebelfreie Brocken aber zwischen dem Nebel und der Sonne steht: so wirft die Sonne den Schatten des Brockens und aller auf ihm befindlichen Gegenstände an diese Nebelwand, an der sich nun riesenhafte Gestalten bilden, die bald sich verkleineren, je nachdem sich der Nebel nähert, entfernt, oder durch das Aufrollen desselben in ihm Lücken entstehen. Die Erscheinung ist selten, alle zwei Monate etwa einmal." Jene Näherung des Bildes finden wir auch in der Beschreibung des Nebelbildes im Qoran. Wahrscheinlich ist die Erscheinung beim Hirā äußerst selten. Sie kann übrigens auch am Morgen stattgefunden haben, was besser zu der Erzählung paßt, nach welcher Mohammed sie sah, als er nach einem ihn beängstigenden nächtlichen Traum im Gebirge umherirrte.

Mohammed aber konnte keine Ahnung von solcher optischer Täuschung haben. Für ihn war was er sah eine himmlische Erscheinung, die ihm verkündete, was er schon im Herzen hatte: er war der Gesandte Allāh's zu seinem Volke. In großer Aufregung kam er nach Hause. „Wickelt mich ein! wickelt mich ein!" rief er der Chadīdja zu, und dann hatte er einen jener fieberähnlichen Nervenanfälle, die ihn seitdem jedesmal ergriffen, wenn er die Stimme Gottes in seinem Innern zu hören meinte und er sich den schrecklichen Anblick des Himmelsboten

wieder vor seinem Geistesauge vergegenwärtigte. In diesem Zustande war er niemals bewußtlos. Die Paroxysmen waren die äußerliche Erscheinung der psychischen Geburtswehen. So bald diese vollbracht waren — der Himmelsbote ihn verließ — erholte er sich und sprach dann das geoffenbarte Wort. Der erste Spruch ist aller Wahrscheinlichkeit nach Sura 74: „O du Eingewickelter! — stehe auf und warne! — Und deinen Herrn preise! — Dein Gewand reinige! — Und der Schmutz vermeide ihn! — Und gebe nicht, um mehr wieder zu bekommen! — Und deinem Herrn harre aus!" — Es war die Lösung von der Seelenangst, daß er von Dämonen besessen sei, durch die Gewißheit seiner göttlichen Sendung. Daß die Anfälle Mohammed's keineswegs epileptischer Natur waren, scheint gewiß (vgl. MÜLLER, *Der Islam*, S. 56 Anm. 1). Es ist auch sehr zu bezweifeln, daß er sie schon vor seiner Berufung gehabt habe. SPRENGER's Behauptung, daß Mohammed ein Hysteriker war, kann ich nicht beistimmen. Das Bild des Propheten, wie wir ihn in seiner mehr als zwanzigjährigen Tätigkeit kennen, entspricht gar nicht der Vorstellung eines Neurasthenikers. Im Gegenteil. Wir finden bei ihm jenen nüchternen Verstand, der seine Stammgenossen kennzeichnete: Würde, Takt und Ebenmaß; Eigenschaften, die gewöhnlich jenen krankhaft angelegten Leuten fehlen (vgl. SPRENGER I, 240); Selbstbeherrschung in nicht geringem Grade. Die Umstände haben ihn vom Propheten zum Gesetzgeber und Herrscher gemacht, für sich selbst hat er aber nichts weiter verlangt als die Anerkennung, daß er der Bote Allāh's sei, da diese Anerkennung den ganzen Islam einschließt. Erregbar war er wie ein echter Araber, und in dem geistigen Ringen, das seiner Berufung voranging, hat sich diese Eigenschaft so gesteigert, daß sie ihn selbst beunruhigte; allein das macht ihn noch nicht zum Visionär. Er verwahrt sich selbst durch die feierlichste Versicherung gegen die Beschuldigung, daß, was er gesehen, eine Täuschung der Sinne war. Warum soll man ihm nicht glauben?

Leiden, 29. August 1904.







Ein paar Beiträge zur Kritik der Geschichte Muhammed's[1].

Von

Fr. Buhl.

1. Die Vorgeschichte der Schlacht bei Badr.



bn Iḥsāḳ hat, wie er ausdrücklich bemerkt[2], seine Darstellung der Begebenheiten vor der Badr-Schlacht aus verschiedenen einzelnen Traditionen komponiert und dadurch eine fortlaufende Erzählung geschaffen, der die neueren Bearbeitungen des Lebens Muhammed's im großen und ganzen folgen. Seine Darstellung hat, wenn man von der ganz wertlosen Erzählung vom Traum 'Ātika's absieht, folgenden Verlauf.

Muhammed erfährt, daß die von Abū Sufjān geführte Karawane sich auf dem Rückwege befindet, und fordert seine Anhänger auf, ihn auf einen Zuge zu begleiten, dessen Ziel die Ausplünderung dieser Karawane war[3]. Er verließ Medina mit seinen Leuten und schickte

---

[1] Die folgenden Stücke enthalten in breiterer Ausführung und eingehenderer Begründung einige kritische Auffassungen, die schon in aller Kürze in meinem *Muhammeds Liv* (Kopenhagen 1903) vorgetragen sind. Erst kürzlich sah ich, daß LEONE CAETANI in seinen *Annali dell' Islām* (Milano 1905) zu ähnlichen Resultaten gekommen ist; da der Gesichtspunkt in dem ersten Stück jedoch ein etwas anderer ist als bei ihm, und ich in dem zweiten eine wesentliche Frage anders auffasse, sind sie vielleicht nicht überflüssig geworden

[2] Ibn Hišām 428, 3. Ṭab. I, 1292, 1. Die einzelnen Traditionen gibt auch Wāḳidī mit in der Regel ganz geringfügigen Abweichungen

[3] Darin stimmen die meisten Traditionen überein; die wenigen, die dem geplanten Zuge eine andere Bedeutung geben wollen, sind Tendenzdichtungen

von der Gegend von Ṣafra[1] zwei Ǵuhainiten, Basbas und ʿAdi b. Abi-z-Zaǵbā als Späher nach Badr, wo er die Karawane zu überraschen hoffte. Im Tale Zafirān (eine Tagereise von Badr) erfuhr er, daß das kuraišitische Heer zum Schutze der Karawane ausgezogen sei, und ließ deshalb seine Leute zu einem Kriegsrate zusammentreten. Nachdem nicht nur die Emigranten, sondern zu seiner besonderen Freude auch die Medinenser sich ohne Widerrede bereit erklärt hatten, ihm auch gegen diesen unerwarteten Feind zu folgen, verhieß er ihnen im Namen Allāh's den einen der beiden Teile (d. h. die Karawane oder das Heer) und fügte hinzu: es ist mir, als sähe ich schon, wie sie niedergestreckt werden[2]. In der Nähe von Badr angekommen, unternahm er mit einem einzigen Begleiter einen Ritt, bei welcher Gelegenheit er einen alten Beduinen traf, der ihm Auskunft gab über den Ort, wo das Mekkanische Heer sich damals befand. Gegen Abend sandte er ʿAlī, Zubair und Saʿd b. Abī Waḳḳās mit einigen Leuten nach dem nahen Brunnen von Badr, wo sie zwei kuraišitische Wasserträger auffingen und mit zu Muhammed führten. Während der Prophet sein Gebet verrichtete, fragten seine Leute die Sklaven aus, die der Wahrheit gemäß erzählten, daß sie vom kuraišitischen Heere ausgeschickt waren, um Wasser zu holen; diese Nachricht war aber den Leuten so fatal, daß sie sie so lange prügelten, bis sie erklärten zur Karawane Abū Sufjān's zu gehören. Nun trat aber der Prophet hinzu, tadelte ihr unkluges Benehmen, erklärte die erste Antwort der Sklaven für Wahrheit und examinierte sie über den Lagerplatz und die Stärke des feindlichen Heeres. Darauf wird die Geschichte der beiden ǵuhainitischen Späher nachgeholt. Als sie beim Brunnen von Badr angekommen waren, erfuhren sie aus einem zufälligen Gespräch zweier Mädchen, daß man die Ankunft der Karawane am folgenden oder nächstfolgenden Tage erwartete, und mit diesem Bescheide kehrten sie zurück, um ihn Muhammed mitzuteilen[3]. Der vorsichtige Abū Sufjān war indessen seiner Karawane vorausgeeilt, und als er erfuhr, daß

---

[1] Nach Waḳ. (WELLH.) 38 sandte Muhammed die beiden Späher schon früher weg

[2] Bei Wāḳ. 47 ist dieser Zug weiter ausgesponnen: Muhammed zeigte ihnen die Stellen, wo die einzelnen mekkanischen Häuptlinge getötet werden sollten, woraus seine Leute dann — sehr scharfsinnig — den Schluß zogen, daß sie mit dem Heere und nicht mit der Karawane kämpfen sollten

[3] Nach Wāḳ. 47 trafen sie Muhammed bei Muʿtariḍa in der Nähe von Badr. Ganz unvereinbar mit der oben mitgeteilten Erzählung ist es, wenn es bei Ibn Saʿd (ed. SACHAU) 3, 2, 58, 9 heißt, daß die beiden Späher bei ihrer Ankunft bei Badr er-

zwei Kamelreiter am Brunnen gewesen waren, untersuchte er den Kamelmist, und da er medinensische Dattelkerne darunter fand, witterte er Gefahr, ließ die Karawane abschwenken und führte sie in größter Eile der Meeresküste entlang nach Mekka zu. Sobald er sich in Sicherheit wußte, sandte er Boten nach Ǧuḥfa, um das Heer zur Rückkehr aufzufordern; aber Abū Ǧahl setzte es durch, daß man den Zug fortsetzte, um den anderen Arabern durch eine Demonstration zu imponieren[1].

Prüft man diese Darstellung etwas näher, so sieht man leicht, daß die einzelnen Traditionen, aus denen sie zusammengesetzt ist, nicht überall zusammenstimmen. Wenn die Leute Muhammed's schon bei Zafirān erfuhren, daß die Mekkaner gegen sie ausgezogen seien, so wird die ganze Szene, wo sie die Wasserträger durch Prügel zwingen, die Karawane und nicht das Heer bei Badr gelagert sein zu lassen, ganz unverständlich. Und noch absurder wird die Sache, falls man annimmt, daß Muhammed ihnen mitgeteilt hatte, was ihm der alte Beduine über die Stellung des Heeres bei Badr erzählte[2].

Nun teilt aber Ṭabarī[3] bei dieser Gelegenheit ein Schreiben 'Urwa b. Zubair's an den Kalifen 'Abd al-Malik mit, daß zu den wertvollsten Aktenstücken der Geschichte Muhammed's gehört und uns ein Urteil über die divergierenden Traditionen ermöglicht. Hier heißt es: der Prophet und seine Gefährten hatten nichts von dem Ausrücken des kuraišitischen Heeres gehört, bevor er bei Badr ankam; Abū Sufjān hielt sich an den Weg am Meeresstrande und vermied es Badr zu berühren, da er dort einen Überfall befürchtete; der Prophet schlug sein Lager in der Nähe von Badr auf und sandte Zubair (des Erzählers Vater) mit einigen anderen, von denen niemand ahnte, daß die Kuraišiten ihm entgegengezogen waren, nach Badr; während der Prophet sein Gebet verrichtete, kamen einige Wasserträger zu dem Brunnen, und von ihnen ergriffen Zubair und seine Leute einen Sklaven, den sie zu Muhammed brachten; sie frugen ihn nach Abū Sufjān und

---

fuhren, daß die Karawane entkommen sei. Ein sehr ungenaues Referat der Quellen gibt SPRENGER, *Moh.* 3, 115

[1] Nach Wāḳ. 45 soll Abū Sufjān, als er in Hadda Nachricht von der Fortsetzung des Zuges erhielt, sehr ungehalten gewesen sein, was MUIR 3, 92 als unhistorisch bezweifelt

[2] Daß Muhammed dies tat, wird allerdings nicht gesagt, und überhaupt hat die ganze kleine Anekdote mit ihrem مكان كذا كذا ein sehr unaktuelles Gepräge

[3] Ṭab. 1, 1284 f.

der Karawane, und da der Sklave statt dessen von dem kuraišitischen Heere sprach, prügelten sie ihn, da sie glaubten, daß er durch diese Lüge die Karawane retten wollte, sodaß der Sklave schließlich darauf einging, von Abū Sufjān nach dem Brunnen geschickt zu sein, obschon die Karawane sich damals, wie es auch Sur. 8, 43 heißt, am Meeresstrande befand.

Man sieht sofort, daß diese Darstellung ebenso klar und logisch ist, wie Ibn Isḥāḳ's Komposition verworren und widerspruchsvoll. Die Muslime kommen bei Badr an in der festen Überzeugung, die Karawane dort zu treffen, und haben von dem Ausrücken des Heeres keine Ahnung; deshalb hatten sie alle Ursache, die Worte des Wasserträgers als Lüge zu betrachten, und das von ihnen angewandte drastische Mittel hatte insofern einen vernünftigen Zweck. Von dem Kriegsrat in Zafirān weiß ʿUrwa nichts, da er wiederholt betont, daß Muhammed's Leute von dem Ausrücken des Heeres erst erfuhren, da sie es bei Badr unmittelbar vor sich hatten[1].

Ferner ist zu beachten, daß ʿUrwa den Abū Sufjān einfach Badr umgehen läßt, und daß er von seinem Besuche am Brunnen nichts erzählt. Natürlich ließen sich hier beide Darstellungen mit ein wenig harmonistischer Kunst unschwer vereinigen, aber alles spricht doch dafür, daß ʿUrwa auch hier den wirklichen geschichtlichen Vorgang darstellt. Die hübsche Erzählung von Abū Sufjān's Kunstgriff mit den Dattelkernen gehört nämlich zu den zahlreichen Anekdoten, die die betreffenden Personen auf gelungene Weise und mit vielem Humor charakterisieren, aber als eigentliche Geschichtsquellen verdächtig sind. Ist es schon wenig wahrscheinlich, daß der vorsichtige Abū Sufjān in einem so kritischen Augenblicke seine Karawane verlassen haben sollte, so verliert die Anekdote vollends ihre Glaubwürdigkeit, wenn man sieht, daß derselbe Witz noch einmal bei einer viel späteren Gelegenheit von ihm erzählt wird[2].

Für die Badr-Schlacht besitzen wir aber neben den Traditionen eine Quelle ersten Ranges, nämlich den Ḳurān selbst. Allerdings sind wie gewöhnlich seine Andeutungen nur sparsam und in einem ihm eigentümlichen clair obscur gehalten, aber näher betrachtet sind sie

---

[1] Vgl. hierzu CAETANI, *Annali dell' Islām* I, 483

[2] Durch die Dattelkerne im Kamelmist soll Abū Sufjān später entdeckt haben, daß Budail in Medīna bei Muhammed gewesen war, Ibn Hišām 807

doch sehr inhaltreich und beleuchten den tieferen Zusammenhang der Dinge auf eine großartige Weise, von der die meisten Traditionen keine Ahnung haben.

Wollte man die Erzählung von dem von Muhammed gehaltenen Kriegsrate in Zafirān dadurch retten, daß man ihn nach Badr und in die Zeit nach der Szene mit dem Wasserträger verlegte[1], so zeigt der Ḳurān, daß dies ein verkehrter Ausweg wäre, und daß vielmehr die ganze Darstellung der Kriegsberatung mit ihren erbaulichen Reden total verzeichnet ist. Wir erfahren aus Sur. 8, daß die Truppen Muhammed's, als sie von den kuraišitischen Heere hörten, keineswegs von Mut und Opferfreudigkeit beseelt waren, sondern daß sie jedenfalls teilweise in Angst gerieten und Muhammed große Schwierigkeiten bereiteten. Der Prophet erinnert sie in dieser Sure an die Zeit, „da dein Herr dich aus deinem Hause ausziehen ließ um der Wahrheit willen und da ein Teil der Gläubigen verdrossen war; sie stritten mit dir über die Wahrheit, obschon diese klar geworden war[2], als ob sie mit offnen Augen in den Tod geführt würden, damals als Allāh euch verhieß, euch den einen der beiden Teile zu geben[3], und ihr verlangtet, daß es der waffenlose Teil (die Karawane) sein sollte . . . damals als ihr Gott um Hilfe anflehtet, und er antwortete: ich werde euch mit 1000 Engeln zu Hilfe kommen"[4]. In Wirklichkeit hat also Muhammed keine große Kriegslust bei seinen Truppen gefunden, sondern all seine begeisternde Kraft nötig gehabt und alle Mittel, Offenbarungen, Traumgesichte, entflammende Ansprachen, benutzt, um seinen überraschten Truppen Mut einzuflößen.

Vollständig klar wird die Sache aber erst durch eine spätere Stelle derselben Sure[5]. Muhammed erinnert sie hier an den Augenblick, „da ihr am diesseitigen und die Feinde am jenseitigen Abhange standen, während die Karawane[6] sich weiter unten befand (d. h. in der

---

[1] So hat sich z. B. Ibn Aṯīr (ed. TORNBERG 2, 92), dem der Widerspruch bei Ibn Isḥāḳ nicht verborgen geblieben ist, die Sache zurecht gelegt

[2] D. h. als Gott durch die Tatsachen klar zeigte, daß es nach seinem Willen zu einer Entscheidung kommen sollte

[3] Diese Worte sind in dem oben mitgeteilten Referat über den Kriegsrat bei Zafirān benutzt, wie ja die Traditionen häufig einen scheinbaren Realismus durch Benutzung von Ḳurān-Ausdrücken gewinnen, ganz wie in den Erzählungen, die die alten Gedichte erklären wollen

[4] Sur. 8, 5—9 [5] V. 43

[6] *er-rakb* nach der richtigen Erklärung der Kommentatoren; unrichtig über-

Nähe vom Meeresstrande); hättet ihr die Stelle des Zusammentreffens bestimmen sollen, so wäret ihr nicht einig geworden. Es geschah aber so, weil Gott eine schon beschlossene Sache (امرا كان مفعولا) vollführen wollte .... damals als Gott dich im Traume die Feinde als kleine Zahl schauen ließ — hätte er dich sie als große Zahl sehen lassen, so wäret ihr mutlos geworden — damals als er sie beim Zusammentreffen in eueren Augen als kleine Zahl erscheinen ließ und euch wenig machte in ihren Augen"[1].

In diesen Worten erklärt der Prophet seinen Anhängern, wie Allāh in seiner unendlich überlegenen Weisheit den großen Entscheidungskampf herbeiführte, der nach seinem Willen kommen sollte. Er lockte die Gläubigen zu dem Zuge durch die Aussicht auf die reiche Karawane; dann überraschte er sie durch das kuraišitische Heer, das sich zwischen die Truppen Muhammed's und die an der Küste wohlgeborgene Karawane eingeschoben hatte und unerwartet unmittelbar vor ihnen stand. Durch diesen fait accompli überhob er sie allen weiteren Beratungen über den Feldzugsplan, die nur zu endlosen Meinungsverschiedenheiten geführt hätten. Er ließ — wie sein Prophet wenig wählerisch in der Wahl seiner Mittel — Muhammed in einem Traumgesichte die Zahl der Feinde viel kleiner sehen als sie wirklich war, ein Zug, den der Prophet keineswegs berührt, um ihn jesuitisch zu entschuldigen, sondern als Beispiel der überlegenen göttlichen Klugheit. Der Kernpunkt der ganzen Darstellung ist aber die von ʿUrwa so stark betonte Tatsache, daß die Gläubigen erst in dem Augenblicke vom kuraišitischen Heere hörten, als sie ihm gegenüberstanden. Höchstens könnte man fragen, ob nicht etwa Muhammed selbst etwas vom Ausrücken des feindlichen Heeres gehört hatte und bei der Überraschung bei Badr seine Hand mit im Spiel gehabt habe. Aber ein Beweis hierfür läßt sich nicht aufbringen, und es ist in der Tat viel wahrscheinlicher, daß er selbst von dem Zusammentreffen ebenso überrascht worden ist wie seine Leute. Dann aber ist ihm der Plan Allāh's („die Wahrheit") blitzartig schnell durchsichtig ge-

setzen z. B. Rückert und Grimme: die feindliche Reiterei, deren Position in diesem Zusammenhange ganz gleichgültig war

[1] Hier scheint Muhammed anzudeuten, daß Gott auch die Kuraišiten in den Kampf lockte, wozu sie also eigentlich keine große Lust hatten. An einer anderen Stelle 3, 11 (13) sagt er, daß die Feinde die Zahl der Gläubigen doppelt so groß sahen, als sie war

worden, und er hat sich sofort mit seiner ganzen unerschütterlichen Energie in den Dienst dieses Planes gestellt. In Allāh's Namen verhieß er seinen Leuten das feindliche Heer als Ersatz für die entschlüpfte Karawane, schilderte ihnen, wie er schon den Kampfplatz mit gefallenen Feinden bedeckt sah, versprach ihnen den Beistand der Engel, kurz, benutzte all die anfeuernden Mittel, die keiner wie er zu verwenden verstand. Allerdings war es ein gewagtes Spiel, worauf Allāh sich damals einließ; nachdem es aber gewonnen war, hatte Muhammed allen Anlaß, die überlegene Meisterschaft zu preisen, mit der es eingeleitet worden war, und das umsomehr, als er dadurch zugleich zeigen konnte, daß sie den Sieg nicht ihrer eigenen Kriegskunst, sondern Gottes Führung verdankten. Für uns aber reiht sich diese, in ihrer geschichtlichen Wahrheit erkannte Situation denjenigen Begebenheiten an, die die erstaunliche Überlegenheit des auf diesem Gebiete wahrhaft genialen Mannes in ihrer ganzen Größe zeigen und den Erfolg seiner Tätigkeit verständlich machen. Aber wie in vielen anderen Fällen haben die Traditionen hier seine Überlegenheit so wenig verstanden wie seine Zeitgenossen, und so haben sie durch die erbauliche Erzählung von der Kriegsberatung schon bei Zafirān mit ihren opferfreudigen Reden das feine göttliche Spiel gründlich verdorben und die von Muhammed so stark betonte göttliche Weisheit nach Kräften verschleiert.

2. Die Auswanderung nach Abessinien.

Die Berichte der arabischen Überlieferer über die Auswanderung nach Abessinien[1] gehören zu den unklarsten und verwickeltesten der alten Traditionen und sind durch die Behandlung bei SPRENGER und MUIR nicht zu größerer Klarheit gebracht.

Eine kurze und einfache Darstellung gibt der oben erwähnte ʿUrwa in einem Schreiben an ʿAbd al-Malik[2]. Nachdem er erzählt hat, wie der Streit zwischen Muhammed und den Mekkanern entstand, und wie sich die Bevölkerung Mekka's bis auf eine kleine Anzahl dem Propheten feindlich gegenüberstellte, berichtet er, daß die Führer der Mekkaner beschlossen, eine Prüfung (فتنة) über die Anhänger Muhammed's zu bringen, durch die sich mehrere zum Abfall verführen ließen,

---

[1] Ein ziemlich reiches Material hat SPRENGER, *Moh.* 2, 41 ff. zusammengestellt

[2] Ṭabarī 1, 1180 f.

während Allāh die anderen bewahrte; unter diesen drückenden Verhältnissen gab Muhammed seinen Anhängern die Anweisung, nach Abessinien auszuwandern, wo ein guter und gerechter König herrschte; infolgedessen zog die Mehrzahl der Gemeinde nach diesem Lande, während er selbst in Mekka blieb, wo er mehrere für die Gläubigen schwere Jahre durchlebte; dann aber begann der Islām sich zu verbreiten und einige vornehme Kuraišiten gingen zu ihm über. In der Fortsetzung[1] berichtet ʿUrwa weiter: nachdem die nach Abessinien Ausgewanderten zurückgekehrt waren, soweit sie (überhaupt) zurückkehrten, begannen die Anhänger des Islām zahlreicher zu werden, und von den Anṣaren in Medīna gingen viele zum Islām über, und er verbreitete sich in Medīna, und die Bewohner Medīna's begannen nach Mekka zum Propheten zu kommen; dann hetzten die Kuraišiten sich gegenseitig auf und begannen die Gläubigen durch eine neue *Fitna* auf die Probe zu stellen; so traf sie eine schwere Zeit, und dies war die zweite *Fitna*; es gab nämlich deren zwei, die eine, die die Auswanderung nach Abessinien veranlaßte, als der Prophet ihnen befahl oder erlaubte, dorthin zu wandern, und die zweite, nachdem sie zurückgekehrt waren, und sie die Leute aus Medīna sahen, die zu ihnen kamen. Darauf folgt dann die Erzählung von der zweiten großen Auswanderung nach Medīna.

Hier ist also nur von einer Auswanderung nach Abessinien und einer Rückkehr die Rede, und diese Auswanderung wird der Hiǧra nach Medīna entgegengestellt.

Andere Traditionen beschäftigen sich mit der Zahl und dem Namen der Auswanderer. So teilt Ṭabarī[2] nach Ibn Saʿd und Wāḳidī eine Tradition mit, nach der es 11 Männer und 4 Frauen waren, die sich heimlich nach dem Meeresstrande begaben, wo sie zwei Handelsschiffe trafen, die sie für einen halben Denar nach Abessinien brachten; ferner gibt er nach denselben Gewährsmännern eine andere, auf Muhammed b. Jaḥjā b. Ḥabbān zurückgehende Tradition[3], die die Namen von 12 Männern und 4 Frauen aufzählt, die nach jenem Lande auswanderten.

[1] Eb. 1224; ohne Zweifel bildete dies Stück die Fortsetzung vom vorigen, aber wegen der Zerteilung des Berichtes kann man nicht mit voller Sicherheit wissen, ob etwas Dazwischenstehendes weggelassen ist

[2] Ṭab. I, 1181 [3] I, 1182

Diese Liste, die auch sonst vorkommt[1], führt uns zu der Darstellung Ibn Ishāḳ's, die in diesem Zusammenhange von besonderer Bedeutung ist. Als Muhammed, heißt es bei ihm[2], sah, in welchem Bedrängnisse seine Gefährten waren, während er selbst den Schutz Allāh's und seines Oheims genoß, gab er ihnen den Rat, nach Abessinien zu ziehen, was sie auch taten aus Furcht vor der Versuchung zum Abfall, und dies war die erste Hiğra im Islām. Es folgt dann eine mit ʿUtmān beginnende Liste von 10 Männern und 4 Frauen, nämlich dieselben wie bei Muhammed b. Jaḥjā mit Ausnahme von Ḥāṭib b. ʿAmr und ʿAbdallāh b. Masʿūd; doch heißt es bei Abū Sabra: andere nennen Abū Ḥāṭib b. ʿAmr, von dem gesagt wird, daß er zuerst in Abessinien anlangte. Dann fährt Ibn Isḥāḳ folgendermaßen fort: „Diese 10 Männer waren die ersten, die nach Abessinien auswanderten, nach dem, was ich von Gelehrten gehört habe; darnach wanderte Ğaʿfar (Muhammed's Vetter) aus, und dann folgten, teils mit ihrer Familie, teils allein, andere Gläubige, bis sie in Abessinien zusammentrafen. Und von den banū Hāšim wanderte aus: Ğaʿfar und seine Frau, und von den banū Umajja: ʿUtmān —" und so weiter, eine nach Geschlechtern geordnete Liste von im ganzen 82 (oder, wenn ʿAmmār b. Jāsir mitgerechnet wird, 83) Personen. In der größeren Liste kommen alle 10 Männer der ersten kleineren noch einmal vor[3], aber deutlich genug nur aus dem Grunde, weil die größere Liste überhaupt alle Auswanderer, und zwar nach den Geschlechtern geordnet, aufzählen will.

Von den nach Abessinien Ausgewanderten erzählt Ibn Isḥāḳ weiter[4], daß sie Nachricht bekamen, daß die Mekkaner den Islām angenommen hatten, und deshalb beschlossen, nach Mekka zurückzukehren; in der Nähe von Mekka erfuhren sie aber, daß jene Nachricht ein falsches Gerücht gewesen sei, und sie kamen dadurch in eine so schlimme Lage, daß diejenigen unter ihnen, die keinen Beschützer fanden, heimlich in die Stadt schleichen mußten; darnach blieben sie in Mekka, von wo aus sie später mit dem Propheten nach Medīna zogen, mit Ausnahme von denen, die vorher gestorben waren oder gegen ihren Willen in Mekka zurückgehalten wurden. Dann folgt ein Verzeichnis der damals Zurückgekehrten, nämlich 32 (oder mit

[1] Vgl. SPRENGER 2, 43 [2] Ibn Hišām 208 f.; Ṭab. 1, 1183 f.
[3] Darauf macht Ṭabarī ausdrücklich aufmerksam, 1, 1184, 16
[4] Ibn Hišām 241 f.; Ṭab. 1, 1194

dem erwähnten 'Ammâr: 33) Männer und 6 Frauen, darunter alle die 10 Männer, die oben als die zuerst Ausgewanderten genannt waren. Die übrigen Emigranten, darunter Muhammed's Vetter Ğa'far, blieben in Abessinien, wo einige von ihnen starben, während der Rest im Jahre 7 nach der Hiğra zu Muhammed zurückkehrte[1]. Was das erwähnte Gerücht über die Versöhnung zwischen den Mekkanern und Muhammed betrifft, so fehlt die nähere Erklärung davon bekanntlich bei Ibn Hišâm, während Ṭabarī sie mitteilt[2]; es war der Kompromiß, den Muhammed auf Kosten seiner Überzeugung mit den Mekkanern schloß, indem er ihre drei Lieblingsgöttinnen als fürbetende Mittelwesen zwischen Allāh und den Menschen anerkannte. Doch quälte dies sein Gewissen so, daß er sein Zugeständnis wieder zurückrief (Sur. 53).

Andere Traditionen reden dagegen von einer zweimaligen Auswanderung nach Abessinien und einer zweimaligen Rückkehr der Emigranten nach Mekka. Nach dieser Darstellung, deren älteste Vertreter für uns Wāḳidī und Ibn Sa'd sind[3], begannen die Kuraišiten die Emigranten, die auf das Gerücht von der Aussöhnung zwischen Muhammed und den Mekkanern zurückgekehrt waren, auf's neue so zu quälen, daß der Prophet ihnen erlaubte, noch einmal nach jenem Lande auszuwandern. An dieser zweiten Auswanderung nahmen 83 Männer und einige Frauen teil. Als aber die Nachricht von der Auswanderung Muhammed's nach Medīna die Emigranten erreichte, kehrten 33 Männer und 8 Frauen zurück, von denen zwei Männer in Mekka starben, 7 festgehalten wurden und 24 nach Medīna zogen, wo sie an der Badr-Expedition teilnahmen. Im Anschluß daran notiert Ibn Sa'd in seiner Einzelbiographie überall genau, ob der Betreffende an beiden Auswanderungen nach Abessinien oder nur an der zweiten teilgenommen habe.

Diese Darstellung hat eine ziemlich große Ausbreitung gefunden. So findet sie sich z. B. bei Ibn Aṯīr[4] und bei Ibn Sajjid an-

[1] Ṭab. 1, 1198. Ibn Hišām 781

[2] Ṭab. 1, 1192 ff. nach Ibn Isḥāḳ (nach einer anderen Quelle 1195 f.)

[3] Sprenger 2, 51 f.; über Mūsā b. 'Uḳba s. unten S. 18, N. 3

[4] 2, 58 f.; die zweite Auswanderung fällt bei ihm vor Hamza's und 'Umar's Bekehrung; dagegen unterläßt er, zu erzählen, wann die das zweite Mal Ausgewanderten zurückkehrten, wodurch er den groben Widerspruch, worin Ibn Sa'd sich verwickelt, vermeidet

nās[1]. Aber die alleinherrschende ist sie keineswegs. Ṭabarī, der doch Wāḳidī und Ibn Sa'd vor sich hatte, hält sich ausschließlich an Ibn Isḥāḳ's Darstellung, ohne überhaupt die andere zu erwähnen. Und wenn Ja'ḳūbī[2] sagt: „das erste Mal zogen 10 Männer aus, das zweite 70 Männer außer den Weibern und Kindern; das sind die ersten *Muhāǧirūna*", so zeigt er deutlich, daß er die Darstellung Ibn Isḥāḳ's ebenso aufgefaßt hat wie Ṭabarī, indem er die 12 ersten Auswanderer nur einmal zählt und sie nicht zweimal nach Abessinien ziehen läßt.

Nun zeigt aber eine nähere Prüfung leicht, daß Ibn Sa'd's Darstellung nicht nur die älteren Quellen gegen sich hat, sondern auch an und für sich ganz ungeschichtlich ist. Einen Beweis hierfür liefert schon der Umstand, daß die beiden Auswanderungen nach Abessinien hier als ein religiöses Verdienst der betreffenden Personen hervorgehoben werden; denn dies ist, wie schon SPRENGER in geistvoller Weise angedeutet hat[3], eine spätere Idee, ein Reflex der hohen Bedeutung, die man allmählich der Teilnahme an der großen Auswanderung nach Medīna beilegte und dann auf die frühere Auswanderung nach Abessinien übertrug. Entscheidend ist es aber, daß die Art und Weise, wie Ibn Sa'd die zweite Rückwanderung aus Abessinien schildert und datiert, mit den gesicherten geschichtlichen Daten in Widerspruch steht. Während Ibn Isḥāḳ von den 33 Männern, die aus jenem Lande zurückkehrten, ausdrücklich sagt, daß sie in Mekka bis zur Hiǧra blieben, läßt Ibn Sa'd sie erst bei der Nachricht von Muhammed's Hiǧra Abessinien verlassen und nachher von Mekka nach Medīna ziehen. Daß diese Darstellung ungeschichtlich ist, beweisen eine Reihe von Überlieferungen. So wissen wir, daß Mus'ab b. 'Umair, der an beiden Auswanderungen nach Abessinien teilgenommen haben soll, nach der ersten 'Aḳaba-Zusammenkunft von Muhammed als Missionar nach Medīna geschickt wurde[4]; Abū Salama begab sich schon ein Jahr vor dieser Zusammenkunft nach Medīna[5]; Sakrān b. 'Amr, der unter denen, die das zweite Mal nach Abessinien auswanderten, genannt wird, starb nach der Rückkehr aus Abessinien in

---

[1] SPRENGER 2, 41 [2] Ed. HOUTSMA 2, 28

[3] Moh. 2, 53, vgl. weiter CAETANI, *Annali dell' Islām* 1, 262 f. Auch bei Buḫārī (ed. Kairo 1306, 2, 220) trifft man eine Tradition, wo es dem 'Uṯmān als Verdienst anrechnet wird, daß er an الهجرتين الاولين teilgenommen hatte

[4] Ibn Hišām 289 f. [5] Ibn Hišām 314

Mekka und hinterließ eine Witwe Sauda, die der Prophet vor seiner Auswanderung nach Medîna heiratete[1], usw.

SPRENGER, der die Erzählung von der zweiten Auswanderung nach Abessinien als geschichtliche Tatsache betrachtet, hat sich deshalb genötigt gesehen, die ganze Datierung Ibn Sa'ds aufzugeben und eine neue Reihenfolge der Begebenheiten zu konstruieren. Er läßt die zweite Auswanderung nach Abessinien durch die Achterklärung der Mekkaner gegen die Hašimiten und die zweite Rückkehr durch die Aufhebung der Achterklärung veranlaßt werden[2]. Ehe man aber zu einem solchen Ausweg greift, muß man doch untersuchen, ob nicht vielmehr die ältesten Quellen Recht haben, wenn sie nur von einer einzelnen Auswanderung nach Abessinien reden. Und in der Tat ist es hier sehr leicht zu sehen, daß die Gewährsmänner der wiederholten Auswanderung nicht auf neue und selbständige Mitteilungen bauen, sondern daß ihre Aufgabe einfach auf einem Mißverständnis der älteren etwas irreführenden Darstellungen beruht, sodaß man sich nur wundern kann, daß weder SPRENGER noch MUIR das Verhältnis durchschaut haben, während doch schon Ṭabarī und Ja'ḳūbī das Richtige gesehen haben[3]. Wenn Ibn Isḥāḳ nach den Worten: „darnach wanderte Ǧa'far aus und dann andere Gläubige teils allein, teils mit ihren Familien," ohne jeden Übergang eine Liste über die Exulanten mit ihren Familien bringt, so lag es nahe, diese Liste auf die später Ausgewanderten zu beziehen, und dann zu schließen, daß die 10 zuerst ausgewanderten Männer, deren Namen auch in dieser Liste vorkommen, zweimal nach Abessinien ausgewandert sein müssen, und das ist es eben, was bei Ibn Sa'd geschehen ist. Die Männer, von denen er rühmt, daß sie zweimal nach diesem Lande auswanderten, sind bis

---

[1] *Ibn Saad* (ed. SACHAU) 8, 36 [2] *Moh.* 2, 49. 52 f. 142. 145—147

[3] Vgl. CAETANI, *Annali* 1, 265: dal testo magro di ibn Isḥāḳ mal interpretato nacque l'idea erronea che, invece di una, fossero due le emigrazioni in Abessinia. — Doch muß bemerkt werden, daß es möglicherweise nicht erst Ibn Isḥāḳ ist, der das Mißverständnis hervorgerufen hat, sondern daß vielleicht schon seine Gewährsmänner dieselbe irreführende Darstellung gehabt haben. Wenn nämlich Ibn Sa'd (ed. SACHAU 3, 1, 294, 12) von 'Abdallāh b. Maḫrama, der bei Wāḳidī an beiden Auswanderungen teilnahm, bei Ibn Isḥāḳ nur in der zweiten Liste genannt wird, sagt: Mūsā b. 'Uḳba und Abū Ma'šar erwähnen ihn weder bei der ersten noch bei der zweiten Auswanderung, so muß man annehmen, daß schon Mūsā b. 'Uḳba dieselbe mißverständliche Anordnung gehabt hat wie Ibn Isḥāḳ, weil Ibn Sa'd ihn sonst nicht von zwei Auswanderungen reden lassen konnte

auf wenige Ausnahmen[1] gerade die Personen, die bei Ibn Isḥāḳ sowohl in der kleinen Liste über die 10 ersten Auswanderer wie in der großen Gesamtliste vorkommen. Ja die Übereinstimmung geht so weit, daß Ibn Sa'd von Abū Sabra, dessen Frau bei Ibn Isḥāḳ nur in der großen Liste genannt wird, sagt, daß er erst bei der zweiten Auswanderung seine Frau mitnahm[2].

Zu der weiteren Verbreitung der unrichtigen Darstellung hat dann ohne Zweifel der oben erwähnte Umstand beigetragen, daß die Teilnahme an der abessinischen Auswanderung als ein religiöses Verdienst betrachtet wurde, da die 10 Männer der ersten Liste ein doppeltes, oder wenn man die Auswanderung nach Medīna mitrechnet, ein dreifaches Hiǧra-Verdienst erwarben. Und endlich ist es auch möglich, daß der Ausdruck: die erste Auswanderung nach Abessinien[3], der ursprünglich als Gegensatz: die zweite Auswanderung nach Medīna, hatte, eine Rolle bei der Verbreitung des Mißverständnisses gespielt haben kann. —

Kann man nun die Ungeschichtlichkeit einer zweiten Auswanderung nach Abessinien mit einer zweiten Rückkehr als gesichertes Resultat der Kritik betrachten, so ist es bei weitem schwieriger, sich ein klares Bild von dem wirklichen Verlaufe der Auswanderung und ihrer zeitlichen Eingliederung zu machen. Der Grund hierzu liegt in den ganz ungenügenden chronologischen Nachrichten über die Erlebnisse Muhammed's in Mekka, die seine Biographen genötigt haben, die einzelnen Erzählungen nach reinen Mutmaßungen zu ordnen. 'Urwa's sonst so wertvolle Darstellung läßt uns hier so ziemlich im Stich und betont nur das eine, was wir auch aus anderen Angaben wissen, daß die Exulanten vor dem Bunde zwischen Muhammed und den Medīnensern zurückkehrten. Dagegen setzt Ibn Isḥāḳ die Rückkehr mit Muhammed's verhängnisvoller Anerkennung der drei Göttinnen in Verbindung, und hierin folgen ihm die meisten neueren Biographen des Propheten. In der Tat gewinnt man durch diese Kombination einen guten und klaren Pragmatismus und eine befriedigende Motivierung des von den Exulanten gefaßten Entschlusses. Freilich bleiben

---

[1] Ḥāṭib b. 'Amr, der, wie oben bemerkt, in der ersten Liste Ibn Isḥāḳ's nur alternativ vorkommt, hat nach Ibn Sa'd an beiden Auswanderungen teilgenommen. Die andere Ausnahme ist 'Abdallāh b. Maḫrama, von der in der vorigen Note die Rede war

[2] *Ibn Saad* 3, 1, 293, 16 [3] Z. B. in der Überschrift Ibn Hišām 207

bei dieser Erklärung mehrere Schwierigkeiten ungelöst. Fällt das Zugeständnis Muhammed's vor 'Umar's Bekehrung, so können zu der Zeit unmöglich 82 Männer nach Abessinien ausgewandert sein, falls die Angaben über die Zahl der Anhänger Muhammed's nur einigermaßen richtig sind[1]. Aber das beweist doch nur entweder, daß jene chronologische Anordnung unrichtig ist, oder daß die überlieferten Angaben über die Zahlen der Auswanderer übertrieben sind.

Anders würde es sich dagegen verhalten, wenn nachgewiesen werden könnte, daß die Erzählung von dem verzweifelten Zugeständnis Muhammed's inbetreff der Göttinnen ungeschichtlich, oder jedenfalls wesentlich zu modifizieren sei; aber die Versuche, die in neuester Zeit gemacht sind, um dies zu beweisen, scheinen mir nicht berechtigter zu sein als die Angriffe, die muhammedanische Gelehrte aus rein dogmatischen Gründen gegen jene Erzählung gerichtet haben.

So will L. CAETANI nachweisen, daß der ganze Isnād der betreffenden Tradition[2] auf einer Fälschung beruhe; aber seine Voraussetzung, daß Ibn Hišām nirgends den Ḳuraiẓiten Muhammed b. Ka'b als Gewährsmann anführe[3], stimmt nicht mit der Wirklichkeit, da dieser Überlieferer wiederholt bei ihm vorkommt; s. Ibn Hišām 23, 2. 185, 14. 279, 9. 326, 1. 683, 1 (überall mit Jazīd b. Zijād als Zwischenglied). Damit wird auch die Hypothese von einer doppelten von Ṭabarī benutzten Textgestalt des Ibn Isḥāḳ hinfällig. Ebenso wenig liegt ein Grund vor, die Tradition deswegen zu verwerfen, weil sie von diesen Ḳuraiẓiten herrührt, wie CAETANI subsidiär nachweisen will. Die Urteile der Araber über ihn lauten günstig[4], und Wāḳidī benutzt ihn nicht selten, besonders wenn von den banū Ḳuraiẓa die Rede ist[5]. Allerdings wird Ibn 'Abbās als sein Lehrer genannt, aber nicht ausschließ-

---

[1] Nach Ibn Aṯīr 2, 64 hatten sich vor 'Umar 39 Männer und 23 Frauen, oder nach anderen Angaben 40 Männer und 11 Frauen, oder 45 Männer und 21 Frauen bekehrt; und von diesen waren nach 'Urwa's Angaben einige in der Prüfungszeit wieder abgefallen

[2] Er lautet: Ibn Humaid von Salama von Ibn Isḥāḳ von Jazīd b. Zijād von Muhammed b. Ka'b al-Ḳuraẓī; Ṭab. 1, 1192, 3 ff.

[3] *Annali dell' Islām* 1, 280: orbene nel testo di ibn Hišām, non troviamo l'episodio dei versetti sbagliati e non una sola volta il nome di Muhammed b. Ka'b al Qurazi, benchè Tabari citi questo tradizionista in moltissime circonstanze

[4] S. FISCHER, *Biographien von Gewährsmännern des Ibn Isḥâḳ* 64

[5] Die Stellen bei WELLHAUSEN, *Wakidi* 465 unter „Ibn Ka'b"

lich[1], und gerade die betreffende Überlieferung wird nicht auf diese Quelle zurückgeführt. Außerdem berichtet Ṭabarī dieselbe Erzählung noch einmal mit einem neuen Isnād, der nicht auf den Ḳuraiẓiten, sondern auf Muhammed b. Ḳais zurückgeht[2]. Von seiten der äußeren Bezeugung läßt sich demnach nichts gegen jene Überlieferung geltend machen. Es kommt ausschließlich auf die inneren Gründe an, und die sprechen so stark wie möglich für ihre Glaubwürdigkeit, da niemand zu erklären vermag, in welchen Kreisen und zu welchem Zwecke eine derartige Erzählung erfunden sein sollte[3].

Von einer anderen Seite hat H. GRIMME die Bedeutung der erwähnten Tradition für die Geschichte der abessinischen Auswanderung in Frage gestellt[4]. Er hält daran fest, daß Muhammed wirklich ursprünglich die von der Überlieferung angegebenen Worte: „Was al-Lāt, al-'Uzzā und Manāt, die dritte im Bunde, betrifft, so sind sie die höchsten *ġarānīk*, auf deren Fürbitte man in der Tat hoffen darf" gesprochen und erst später den jetzigen Wortlaut hineinkorrigiert hat; aber er sieht darin kein abgenötigtes Zugeständnis, sondern eine Entwickelungsstufe in Muhammed's Vorstellungen von dem Wesen und der Bedeutung der Götter, die er ziemlich lange festgehalten und erst in spätmekkanischer oder gar medinischer Zeit aufgegeben habe. Alles was die Tradition von der Versöhnung und dem folgenden Bruche mit den Mekkanern erzählt, wäre deshalb eine ungeschichtliche Fiktion.

Eine solche Erklärung, die jedenfalls den Kern der Überlieferung festhält, verdient weit eher in Betracht zu kommen; aber bei näherer Prüfung wird man sie doch nach meiner Meinung aufgeben müssen. Hätte Muhammed eine früher gehegte, so zu sagen relativ berechtigte Auffassung aufgegeben, so hätte er sich wohl wie sonst mit einem *nāsiḫ* begnügt, ohne den älteren Vortrag zu ändern. Hier dagegen hätte er nach GRIMME's Erklärung eine frühere, lange Zeiten hindurch

[1] S. FISCHER, a. a. O. 63

[2] Ṭab. 1, 1195, 3. Vgl. weiter über die Genealogie der betreffenden Tradition SPRENGER 2, 56 ff.

[3] Was CAETANI gegen die innere Glaubwürdigkeit der Erzählung einwendet, beruht auf der gewiß unrichtigen Voraussetzung, daß Sur. 53 von Anfang an als zusammenhängende Einheit vorgetragen wurde. Dagegen spricht sehr entschieden für die Wahrheit der Tradition, daß V. 26 in dieser Sure sich deutlich auf die später weggelassenen Worte bezieht

[4] H. GRIMME, *Mohammed* 2, 66 f.

als richtig betrachtete Vorstellung als direkt fehlerhaft desavouiert. Dann mußte er aber notwendig auf die Frage nach dem Ursprung jener älteren Offenbarung (als Teil seines Ḳurāns war es ja eine solche!) geführt werden, da er ein Gotteswort natürlich nicht ohne weiteres aufheben konnte. Weist dies schon darauf hin, daß es sich mit diesen Versen anders verhalte als mit den gewöhnlichen Widersprüchen im Ḳurān, so wird dieses Resultat bestätigt, wenn man die Worte selbst näher betrachtet. Sie stehen in der Tat mit seinen von Anfang an vorgetragenen Grundgedanken im schroffsten Widerspruche und können nicht als einfache Entwickelungsstufe betrachtet werden. Es handelt sich hier nicht um eine theologische, sondern um eine praktische Frage von der größten Bedeutung. Was die Frage nach dem Wesen der Götter betrifft, so ist Muhammed zu keiner abschließenden Anschauung gelangt und legt ihnen gelegentlich eine ziemlich weitgehende Realität bei (z. B. Sur. 17, 59); daß die Götter aber religiöse Bedeutung für die Menschen haben sollten, daß sie auf ihr Verhältnis zu Allāh Einfluß üben sollten, hat er immer, so lange er sich treu blieb, entschieden abgelehnt. Ist deshalb der von der Tradition referierte ursprüngliche Wortlaut von Sur. 53 richtig, so hat sie gewiß auch Recht in ihrer Angabe, wie jene Worte veranlaßt wurden.

Trotz aller Schwierigkeiten im Einzelnen wird man deshalb die von der Tradition angegebene Veranlassung der Rückkehr der Exulanten aus Abessinien festhalten müssen. Und man hat um so weniger Grund, sie aufzugeben, als es kaum gelingen wird, eine bessere an ihre Stelle zu setzen. Die einzige Situation, die noch in Betracht kommen könnte, wäre die Aufhebung der Achterklärung, auf die SPRENGER (als Motivierung der zweiten Rückkehr) hingewiesen hat. Aber diese Kombination steht ganz ohne Stütze in den alten und guten Traditionen[1], und es wäre deshalb unkritisch, sie der gut beglaubigten Darstellung vorzuziehen.

[1] Allerdings findet sich bei al-Ḥalabī (ed. Cairo 1292) 1, 436 die Bemerkung: nach al-Imtāʿ gibt es auch eine Darstellung, nach welcher die Emigranten in Abessinien nach Mekka zurückkehrten, als die exkludierten Hašimiden aš-šiʿb verlassen hatten; aber es kann kaum zweifelhaft sein, daß dies eine tendenziöse Darstellung ist, zu der man griff, als man aus dogmatischen Gründen die ältere Begründung aufgegeben hatte





An unknown Biography of Muḥammad entitled *Kitábu man ṣabara ẓafira.*

By

Reynold A. Nicholson.



In giving an account of some Arabic MSS. in my possession (*J.R.A.S.*, 1899, p. 671 sqq. and 906 sqq.) I briefly described the MS. which is the subject of this notice (p. 908):— "*Síratu 'l-Rasúl.* This fragmentary MS., which belonged to SALT, the Abyssinian traveller, bears the following inscription in his handwriting: 'A Religious Treatise on the Life and Doctrines of Mohammed, bought by me at Mocha, 1805.' It appears to be a portion of an extended Life of Muḥammad. Pages of it agree verbatim with Ibn Hishám. The first chapter treats of Sayf b. Dhí Yazan, the next is on the birth of Muḥammad, and the last is on the conversion of Abú Quḥáfa."

Although tolerably correct as far as it goes, the above description is very superficial and in some respects misleading. The MS. is not so incomplete at the beginning as I formerly imagined: only half a page has been lost, and the author's name and the title of his work have fortunately escaped destruction. Moreover, on examining the contents more thoroughly, I find that they include a certain amount of matter which was unknown to SPRENGER and, if I am not mistaken, is still inaccessible.

The MS. consists of 133 folios written in a clear *naskhi* with frequent omission of diacritical points. It bears no date, but may be safely assigned to the 13th century[1].

[1] Such is also the opinion of a better judge than myself, Mr. A. G. ELLIS of the British Museum

After the doxology, of which the opening sentences have been torn away, the author, Abú Bakr Muḥammad b. ʿAlí al-Muṭṭawwiʿí, sets forth the nature and scope of his work in the following passage (f. 3ª):—

قال ابو بكر محمّد بن على المُطَّوِّعى حفظه الله تعالى امّا بعد ارشدنا الله وايّاك وبلّغنا وايّاك مأمولنا فى الدنيا والآخرة بفضله [اردتُ] أن أجمعَ لك وابيّنَ كيف كانت بداية رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ومولده ونشأته ونبوّته وهجرته وأفانين بعض ما قاسى سيّدنا المصطفى صلّى الله عليه وسلّم من كفّار قريش فامتنعتُ من ذلك وذكرت لك وقلت انّ مشايخنا رحمهم الله فزعوا من ذلك ودللتك على موضعه فى المغازى والحديث والتواريخ فألححتَ علىّ وقلتَ انّى اريد مختصرًا يُغنينى عن هذه الكتب الكبار فاجبتُك الى ما التمستَ وطلبتَ وقلتُ اخرّج من مسموعاتى واسمّيه المخرَّج من مسموعات فلان فأبيتَ إلّا ان يكون له اسم مفرد فسمّيتُه كتاب من صبر ظفر كما انّ النبى صلّى الله عليه وسلّم صبر على أذى قريش فنصره الله عليهم وظفر بمراده فيهم حيث اخرجوه من مكّة الخ

That this Abú Bakr al-Muṭṭawwiʿí is not the editor of the work in its present shape is shown by the words حدّثنا الشيخ ابو بكر (sometimes with the addition محمّد بن على المطّوّعى) which stand at the head of almost every chapter. I was at first unable to obtain any information about him and could only conjecture from an examination of the *isnáds* that he probably flourished during the first half of the 11th century (391—442 A. H.). It is unnecessary to state the evidence which led me to this conclusion, since it is confirmed by a passage in CODERA's *Bibliotheca Arabico-Hispana* (IX. i. 295) where we are told that the author wrote two books, which contained a list of those persons who had presided over the pilgrims (من وقف بالناس) on ʿArafát from the year 9 up to the year 435 A. H. In the same place his other works are enumerated[1] and it is mentioned that he taught in Mecca[2]. According to al-Balawí's Adab-book entitled *Alif-Bá* (ii. 224) خرّج الشيخ ابو بكر محمّد بن على بن عمر المطّوّعى

[1] Except the *Kitábu man ṣabara ẓafira*, which is noticed on p. 294

[2] This and the following reference were given to me by Professor MARGOLIOUTH, whose generous help I desire gratefully to acknowledge. Our author is no doubt the same Abú Bakr al-Muṭṭawwiʿí who, it is said, used to repeat the words قُلْ هُوَ ٱللّٰهُ 31,000 times every night (Ghazzálí's *Iḥyá* quoted by VON KREMER, *Herrschende Ideen*, p. 62). The *nisba* indicates zeal in piety (DOZY, *Supplément*, under طوع)

النيسابورى رحمه الله فى كتابه الذى سمّاه من صبر ظفر نسبه الى مؤلّف كتاب السير بسنده الى محمّد بن اسحاق. Then follows a long excerpt beginning سار تبّع الاوّل الى الكعبة which comes in my MS. at f. 116a, l. 3 sqq.

The MS. contains 45 chapters, of which three dealing with chronology (7—9), were inserted in the work after its completion — فالحقتُ به هذه الاوراق (f. 30b). As the MS. is defective at the end, the original number may have been greater. Here is a list of the headings:—

1. (f. 5a) ذكر سيف بن ذى يزن
2. (f. 10a) باب ذكر مولد الرسول صلعم
3. (f. 10b) القسامة فى الجاهليّة
4. (f. 16a) باب ذكر رضاع رسول الله صلعم
5. (f. 18a) باب ذكر نسب النبى صلعم
6. (f. 20a) باب ذكر التاريخ من لدن آدم عم الى مولد رسول الله صلعم وذكر حال الانبياء عليهم السلام وسنيهم
7. (f. 22a) باب ذكر تاريخ النبى صلعم حين وُلد الى ان بعثه الله عزّ وجلّ نبيًّا والى ان هاجر الى المدينة
8. (f. 25a) باب ذكر سنى الهجرة
9. (f. 26b) ذكر ازواج النبى صلعم
10. (f. 30b) باب ذكر وفاة عبد المطّلب
11. (f. 32a) باب القسامة فى الجاهليّة والاسلام
12. (f. 33a) باب خروج النبى صلعم مع عمّه ابى طالب الى الشأم
13. (f. 33b) باب خروج النبى صلعم الى الشأم مع خزيمة بن حكيم السلمى
14. (f. 36b) ذكر خروج النبى صلعم مع ميسرة غلام الخديجة رضى الله عنها
15. (f. 38a) باب تزويج النبى صلعم خديجة بنت خويلد
16. (f. 41a) باب ذكر الوحى واسلام خديجة بنت خويلد
17. (f. 48b) باب ذكر اسلام على بن ابى طالب رضى الله عنه
18. (f. 50b) باب ذكر اسلام ابى بكر رضى الله عنه
19. (f. 54a) باب ذكر اسلام عثمان بن عفّان رضى الله عنه
20. (f. 59a) باب ذكر اسلام زيد بن حارثة رضى الله عنه
21. (f. 62b) باب ذكر اسلام حمزة بن عبد المطّلب عمّ النبى صلعم ورضى الله عنه

22. (f. 63b) باب حديث عتبة بن ربيعة
23. (f. 74b) باب ذكر ما امتحن به المستضعفون من اصحاب رسول الله صلعم ورضى الله عنهم اجمعين
24. (f. 77a) باب ذكر الهجرة الاولى الى ارض الحبشة
25. (f. 77a) باب ذكر حديث سورة وَٱلنَّجْمِ
26. (f. 79b) باب ذكر نزول وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ
27. (f. 81a) باب ذكر نصرة ابى طالب للنبى عم
28. (f. 92a) ذكر وفاة ابى طالب عمّ النبى صلعم
29. (f. 94b) ذكر خروج النبى صلعم الى الطايف ماشيًا
30. (f. 95a) ذكر حديث عدّاس واسلامه
31. (f. 97b) ذكر عرض النبى صلعم نفسه على قبايل العرب
32. (f. 100b) سؤال النبى صلعم عمّه العبّاس ليُرِيَه منازل احياء العرب
33. (f. 102b) ذكر نصرة الانصار لرسول الله صلعم واسلامهم
34. (f. 105b) حديث ابن الدغنة
35. (f. 107a) ذكر حديث دار الندوة
36. (f. 108b) ذكر حديث الغار
37. (f. 109a) حديث ضبّة بن مِحْصَن العنزى
38. (f. 111b) حديث سراقة بن مالك بن جعشم
39. (f. 114a) ذكر امّ معبد ونزول النبى صلعم بخيمتها وما رأت من الآيات
40. (f. 115b) حديث تبّع الاوّل ودخول النبى صلعم المدينة
41. (f. 119a) حديث تبّع الحميرى
42. (f. 120b) ذكر اسلام سلمان الفارسى رضى الله عنه
43. (f. 123b) ذكر خروج رسول الله صلعم عام الفتح من المدينة
44. (f. 125b) دخول النبى صلعم مكّة يوم الفتح وتعبيته لاصحابه رضى الله عنهم
45. (f. 130a) ذكر اسلام ابى قحافة يوم الفتح

A large portion of the work consists of extracts, which are often considerably abridged and otherwise altered, from Ibn Hishám's recension of Ibn Isḥáq. Dismissing these without further remark, we come to the miscellaneous traditions. I do not propose here to examine them in detail and to investigate how far they are already common property—a task which would demand more leisure than I can spare just now—but it may be useful to exhibit the sources from which the author has derived his material in one or two instances;

this, I hope, will enable those familiar with the subject to form some opinion as to the probable value of the work as a whole.

Ch. 2 on the birth of Muḥammad is derived from Ibnu 'l-Kalbí whose narrative agrees with the tradition handed down by 'Atá and Ibn Jurayj in Ṭabarí I 1079, 16 sqq., though the latter is rather more full. I append a few variants, denoting my MS. by the abbreviation *S*. P. 1080, 2. *S*. تنوينه. 5. *S*. الابل for ما دعته اليه. 6. After فقالت *S*. proceeds: قد كان ذلك مرّةً فاليوم لا فارسلتها مثلًا ثمّ قالت له أنّى صنعت بعدى الخ. 10. *S*. نشأت for لمعت. *S*. om. vv. 2 and 3. P. 1081, 1. *S*. عاذرت with a *sharḥ* beginning قولها عاذرت من العُذْرة. *S*. للباه يعتلجان. 2. *S*. عند حموه. 3. *S*. بحزم and بتوان. 4. *S*. جدّان يصطرعان. *S*. om. vv. 5 and 6.

Ch. 13 on Muḥammad's expedition to Syria with Khuzayma b. Hakím al-Sulamí contains the tradition of al-Zuhrí handed down by Ibn Jurayj and Abú Ma'shar (see SPRENGER, Vol. I, p. 190 seq.) the text of which will be found below.

Ch. 14 on the future Prophet's journey to Syria with Maysara gives the tradition of Músá b. Shayba (see SPRENGER, Vol. I, p. 183) beginning لمّا بلغ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم خمسًا وعشرين سنة وليس له بمكّة اسم الّا الأمين لما تكامل [MS. تكاملت] فيه من خصال الخير قال ابو طالب يا ابن اخى لا مال لى وقد اشتدّ الزمان علينا الخ.

Ch. 17 on the conversion of 'Alí b. Abí Ṭálib contains (1) a tradition derived from Muhájir b. Jubayr Abi 'l-Ḥajjáj through 'Ubaydu 'lláh b. Abí Najíḥ and al-Muthanná b. Zur'a; (2) a tradition derived from 'Afíf and related by Muḥammad b. Aḥmad al-Harawí باسنادٍ ذكره describing how Muḥammad, Khadíja, and 'Alí were seen praying together in the time of the Jáhiliyya; (3) a tradition related by Abú Bakr Ibnu 'l-Anbárí on his father's authority from Al-Muṭṭalib b. 'Abdi 'l-Muṭṭalib b. Abí Wadá'a, whose grandfather said (f. 50a): رايت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وابا بكر رضى الله عنه على باب بنى شيبة فمرّ رجل وهو يقول

يأيّها الرجُلُ المُحَوِّلُ رحلَهُ ۞ ألّا نزلتَ بآلِ عبد الدارِ
هبلتْك امّك لو نزلتَ برحلهم ۞ منعوك من عدمٍ ومن إقتارِ

قال فالتفت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الى ابى بكر فقال اهكذا قال الشاعر قال لا والذى بعثك بالحقّ لكنّه قال

يا أَيُّها الرجل المحوّل رحله ۞ ألّا نزلتَ بآلِ عبد منافِ
هبلتك امّك لو نزلتَ برحلهم ۞ منعوك من عدم ومن إِقرافِ
الخالطون فقيرَهم بغنيّهم ۞ حتّى يعود فقيرهم كالكافِ
ويُكَلِّلون جفانَهم بسَديفهم ۞ حتّى تغيب الشمس فِي الرَّجّافِ
منهم علىٌّ والنبىّ محمّدٌ ۞ القائلانِ هَلُمَّ للأضيافِ

فتبسّم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وقال هكذا سمعت الرواة ينشدونه;

(4) a tradition of Ibn ʿAbbás to the effect that الناس in the words واذا قيل لهم آمِنوا كما آمن الناس (Kor. 2, 12) refers to Abú Bakr and ʿUmar and ʿUthmán and ʿAlí. The author adds:

وانشد ابو بكر بن الطيّب لبعضهم

إِنّى رضيتُ عليًّا قدوةً عَلَمًا ۞ كما رضيتُ عتيقًا صاحب الغارِ
وقد رضيتُ أَبا حَفْصٍ وشيعته ۞ وما رضيتُ بقتل الشيخ فى الدارِ
كلّ الصحابة عندى قدوة عَلَمٌ ۞ فهل عَلَىَّ بهذا القول من عارِ
لاهُمَّ[1] تَعْلَمُ أَنّا لا نُحِبُّهُمُ ۞ إِلّا لِوَجْهك فَأَمْنَعْنا[2] من النارِ

I will now give two longer extracts, viz. part of the 13th chapter, describing Muḥammad's encounter with a Syrian monk, and part of the 37th in which Ḍabba b. Miḥṣan of ʿAnaza relates how he was summoned to appear before the Caliph ʿUmar and what ʿUmar told him concerning the character of Abú Bakr.

ذكر خروج النبى صلّى الله عليه وسلّم الى الشأم مع خُزَيْمة ابن حكيم السُّلَمى

ذكر ابو بكر محمّد بن القسم بن بشّار الانبارى فى اسناد ذكره عن الزهرى انّ عبد الله بن بيان[3] الانبارى اخبره قال ثنا ابو عبد الله محمّد بن يعقوب الرازى[4] قال ثنا محمّد بن سلام بن عبد الرحمن الحرّانى قال ثنا محمّد بن عبد الله بن بكّار بن ابى ميمون قال ثنا عبد الله بن سعيد وأثنى عليه خيرًا قال ثنا ابو معشر عن ابن جُرَيْج [عن الزهرى][5] يرفع الحديث انّ خزيمة بن حكيم السلمى ثمّ البَهْزى[6] كانت بينه وبين

[1] MS. اللهم [2] MS. فاعمعنا [3] MS. بيان [4] MS. الرارى
[5] Supplied in marg. [6] MS. البهرى

خديجة بنت خُوَيْلد قرابةٌ وانّه قدم عليها فوجّهته مع رسول الله صلّى
الله عليه وسلّم وغلامٍ لها يقال له مَيْسرة الى بُصْرَى من ارض الشأم
فاحبّ خزيمة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حُبًّا شديدًا فكان لا يفارقه
فى نومه ولا يقظته فساروا حتّى اذا كانوا بين الشأم والحجاز اقام على
ميسرة بعيران لخديجة وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فى اوّل
الركب فخاف ميسرة على نفسه وعلى البعيرَيْن فانطلق يسعى الى رسول
الله صلّى الله عليه وسلّم فاخبره بذلك فاقبل رسول الله صلّى الله عليه
وسلّم الى البعيرَيْن فوضع يده على اخفافهما وعوّذهما فانطلق البعيرانِ
يسعيان فى اوّل الركب لهما رُغآء فلمّا رأى ذلك خزيمة علم انّ له شأنًا
عظيمًا فحرص على لزومه ومحافظته وساروا حتّى اذا دخلوا الشأم نزلوا براهب
من بعض رهبان الشأم فنزل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم تحت شجرة
ونزل الناس متفرّقين وكانت الشجرة التى نزل تحتها رسول الله صلّى الله
عليه وسلّم يابسةً نخلةً قد تساقط ورقُها ونَخِرَ عُودُها فلمّا نزل تحتها صلّى
الله عليه وسلّم واطمأنّ أنورت وأورقت واعشوشب ما حولها وأينع ثمرها
وتدلّت اغصانها فرَفْرَفَت على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كلّ ذلك
بعين الراهب فلم يتمالك أن انحدر من صومعته فقال له سئلتُك
باللات والعزّى ما اسمك قال اليك عنّى ثكلتك امّك فما تكلّمَتِ العربُ
بكلمة أَثْقَلَ علىّ من هذه الكلمة وكان ذلك مكرًا من الراهب وكان معه
حين نزل من صومعته رَقٌّ ابيض فجعل ينظر فيه مرّةً والى النبى صلّى
الله عليه وسلّم أُخرى ثمّ اكبّ ينظر فيه مُكِبًّا فقال هو وهو ومُنْزِلِ
الانجيل فلمّا سمع ذلك خزيمة ظنّ انّ الراهب يريد برسول الله صلّى الله
عليه وسلّم مكرًا فضرب بيده الى قائم سيفه فانتزعه وجعل يصيح بأعلى
صوته يا آل غالب يا آل غالب فاقبل الناس يسرعون اليه من كلّ ناحية
يقولون ما الذى راعك وما الذى فزّعك فلمّا نظر الراهب الى ذلك اقبل
يسعى الى صومعته فدخل وأغلق بابها عليه ثمّ اشرف عليهم وقال يا قوم
ما الذى راعكم منّى فوالذى رفع السموات بغير عُمُدٍ ما نزل ركب هو
احبّ الىّ منكم وانّى لأَجِدُ فى هذه الصحيفة انّ النازل تحت هذه الشجرة
وأومأ بيده الى الشجرة التى تحتها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم هو
رسول ربّ العالمين يُبْعَث بالسيف المسلول وبالذِبْح[1] الاكبر وهو خاتم
النبيّين فمن اطاعه نجا ومن عصاه غوى ثمّ اقبل على خزيمة فقال له ما
تكون من هذا الرجل أرَجُلا من قومه قال لا ولكنّى خادم له وحدّثه بحديث
البعيرَيْن فقال الراهب ايّها الرجل انّه النبى الذى بُعث فى آخر الزمان
وانّى مفوّض اليك امرًا ومستكتمك خبرًا وعاهدٌ اليك عهدًا قال وما هو

[1] MS. وبالدبح

فانّى سامع لقولك كاتم لسرّك ومطيع لأمرك قال انّى اجد فى هذه الصحيفة
انّه يظهر على البلاد ويُنْصَرُ على العباد ولا تُرَدُّ له راية ولا تُدْرَكُ له غاية
وانّ له اعدآء اكثَرُهم اليهود اعدآء الله فآحذَرْهم عليه وأسرَّ ذلك خزيمة
فى نفسه ثمّ اقبل على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال يا محمّد
لأرى فيك شيئًا ما رايته فى احد من الناس وانّى لأحسبك النبى الذى
يذكَرُ انّه يخرج من تِهامة وإنّك لصريح الميلاد وانّك لأمين فى انفس قومك
وانّى لأرى عليك من الناس محبّة وانّى مصدّقك فى قولك واناصرك على
عدوّك ثمّ انطلقوا يؤمّون الشأم فقضوا بها حوائجهم ثمّ انصرفوا فرجع
خزيمة الى بلاده وقال لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم اذا سمعتُ بخروجك
اتيتُ فأبطأ عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حتّى كان فتح مكّة فوقف
على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فلمّا نظر اليه قال مرحبًا بالمُهاجر
الاوّل ما الذى أبطأك يا خزيمة اين ما وعدتّنى أنّك تأتينى اذا سمعتَ
بخروجى فقال خزيمة والله يا رسول الله لقد اتيتك وعَدَدى[1] عددُ اصابعى
هذه فما نهنهنى [ذلك][2] عنك أن اكونَ اوّل من دان بدينك وأجاب
دعوتك واقرّ برسالتك لانّى مقرّ بالقران كافر بالطغيان برىٓ من الاوثان
مؤمن بالرحمن ولكنّا[3] يُرسول الله اصابتنا سنوات شِداد تركت المُخّ[4]
رارا،[5] والمطىّ هارّا، غاضت لها الدرّة، ونقصت لها الثرّة، وعاد لها النقاد
مجرنثما،[6] والذيخ[7] محرنجما، والفريش مستحنككا،[8] والعضاه مستحنكا،[9]
ايبست الوديس،[10] واجتاحت ذميم[11] اليبيس، وافنت اصول الوشيج
حتّى آل[12] السّلامَى، واخلف الخُزامَى، واينعت العَنَمَة،[13] وسقطت
البرَمَة،[14] وبضّت[15] الحَلَمَه، وتغطّر السِحاء،[16] وتحمّل[17] الراعى العجاله

---

1 MS. apparently عذرى   2 Supplied above by a later hand

3 The restoration of this difficult passage is entirely due to Prof. MARGOLIOUTH, who kindly corrected the faulty MS. readings and supplied the references to Ibnu 'l-Athír's *Niháyat fí gharíbi 'l-ḥadíth* (Cairo, 1311)

4 MS. المح   5 N. (i. 127) اى ذائبًا رقيقًا للهزال وشدّة الجدب

6 MS. محرنجما

7 MS. والريح محرجما. N. (i. 214) اى ذكر الضباع منقبضًا

8 N. (iii. 193) مستحلكا

9 MS. مستحلكا. N. (i. 260) gives مستحنكا, but (ii. 150) مستحنككا

10 MS. الارض الوديس   11 MS. دمم   12 N. (ii. 179) اى رجع اليه المُخّ

13 MS. الغنمه   14 MS. البُرمه. N. (i. 75) هى زهر الطلح ... يعنى انّها سقطت من اغصانها للجدب

15 MS. ونضبت. (N. i. 255) اى درّت حلمه الندى وهى رأسه وقيل الحلمة نبات ينبت فى السهل

16 MS. التّحا. Prof. MARGOLIOUTH suggested السحا   17 MS. وحمل

فاكتفى من حمله بالقباله[1] اتيتك مسرعًا غير مبدلٍ لقولى ولا ناكثٍ لبيعتى فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم انّ الله تبارك وتعالى يعرض على عبده فى كلّ يوم نصيحة فان قبلها سعد وان تركها شقى فانّ الله تبارك وتعالى يبسط يده بالتوبة لمُسىء الليل الى النهار ليتوب فان تاب تاب الله عليه ولمسىء النهار بالتوبة الى الليل حتّى تطلع الشمس من مغربها فان تاب تاب الله عليه وانّ الحقّ ثقيل كثقله يوم القيٰمة وانّ الباطل خفيف كخفّته يوم القيٰمة وانّ الجنّة محظور عليها بالمكاره وانّ النار محظور عليها بالشهوات

حديث ضَبَّةَ بن مِحْصَن العنزى

حدّثنا ابو بكر محمّد بن على المطّوّعى قال ثنا ابو القٰسم عبيد الله ابن محمّد البغدادى قال ثنا احمد بن سليمان قال ثنا يحيى بن جعفر قال ثنا عبد الرحمن الراهبى[2] قال حدّثنى فرات بن السائب عن ميمون ابن مهران عن ضبّة بن محصن العنزى قال كان علينا ابو موسى الاشعرى اميرًا بالبصرة قال فكان اذا خطبنا حمد الله واثنى عليه وصلّى على النبى صلّى الله عليه وسلّم ثمّ بدأ بدَعُوا لعُمَرَ رضى الله عنه فغاظنى ذلك منه فقمت اليه فقلت له اين انت عن صاحبه تُفَضِّلُهُ عليه قال فصنع ذلك ثلاث جُمَعٍ[3] ثمّ كتب الى عمر ليشكُونى ويقول إنّ ضبّة بن محصن العنزى يعرض لى فى خطبتى فكتب اليه عمر أن أشْخِصْه الىّ واشخصنى اليه فقدمت على عمر فصرت[4] اليه استأذن فخرج الىّ فقال من انت فقلت انا ضبّة بن محصن العنزى قال لا مرحبًا ولا اهلًا قال قلت امّا المرحب فمن الله وامّا الاهل فلا اهل ولا مال فبِمَ ذا يا عمر استحللتَ إشخاصى من مصرى[5] بلا ذنب الاذنبتُهُ قال فما الذى شجر بينك وبين عاملى قلت الآن أُخبرك يا امير المؤمنين كان اذا خطبنا حمد الله واثنى عليه وصلّى على النبى صلّى الله عليه وسلّم وبدى[6] بدَعُوا لك فاغاظنى ذلك منه فقمت اليه فقلت له اين انت عن صاحبه تفضّله عليه فصنع ذلك ثلاث جُمَعٍ ثمّ كتب اليك يشكونى فاندفع عمر رضى الله عنه باكيًا فجعلت ارثى له ثمّ قال انت والله أوفَقُ منه وأرشَدُ فهل انت غافرٌ لى ذنبى يغفرِ الله لك

[1] MS. بالقيله. The true reading is uncertain

[2] Or الراسبى. The MS. reading is doubtful

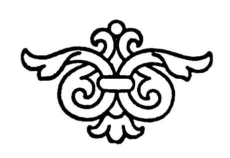
[3] MS. مرّات erased with variant جُمَعٍ in margin

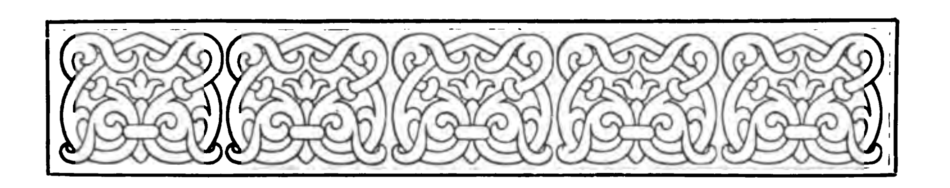
[4] MS. فضربت [5] MS. مصر [6] MS. وبى

قال قلت غفر الله لك يا امير المؤمنين ثمّ اندفع باكيًا وهو يقول والله
لليلةٌ من ابى بكر ويومٌ خير من عمر وآل عمر فهل تريد ان احدّثك
بليلته ويومه قال قلت نعم يا امير المؤمنين قال امّا ليلته فلمّا خرج
رسول الله صلّى الله عليه وسلّم هاربًا من اهل مكّة خرج ليلاً فتبعه ابو
بكر فجعل يمشى من امامه ومن خلفه ومن عن يمينه ومن عن يساره
فقال له رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ما هذا يأبا بكر ما اعرفُ هذا
من فِعْلك قال يا رسول الله أذكُرُ الرحل فاكون امامك واذكر الطلب فاكون
خلفك ومن عن يمينك ومن عن يسارك لا آمنُ عليك قال فمشى رسول
الله صلّى الله عليه وسلّم على اطراف اصابعه حين حفيت رجلاه فلمّا رآها
ابو بكر انّها قد حفيت حمله على كاهله وجعل يشتدّ حتّى اتى فم الغار
فانزله ثمّ قال والذى بعثك بالحق لا تدخلُه حتّى ادخُلَه فان كان فيه شىء
نزل بى قبلك فدخل فلم ير شيئًا فحمله فادخله وكان فى الغار خَرْقٌ فيه
حيّات وافاعٍ[1] فخشى ابو بكر ان يخرج منها شىً يؤذى رسول الله صلّى الله
عليه وسلّم فالقمه قدمَيْه فجعلن يضربنه او يلسعنه الحيّات وجعل دموعه
تتحدّر ورسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول يأبا بكر لا تحزن انّ الله
معنا فانزل الله سكينته على ابى بكر يعنى الطمأنية[2] فهذه ليلته وامّا
يومه فلما تُوفّى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وارتدّت العرب قال
بعضهم نصلّى ولا نزكّى وقال بعضهم نزكّى ولا نصلّى فاتيته لا آلوه نصْحًا
فقلت يا خليفة رسول الله تألّف الناسَ وارفقْ بهم فقال حَنّانٌ فى
الجاهليّة خَوّارٌ فى الاسلام رجوت نصرتك فجئتنى بخذلانك بما ذا اتألّفهم
ابشعرٍ مفتعل ام بسحرٍ مفترًى قُبض النبى صلّى الله عليه وسلّم وارتفع
الوحىً والله لو منعونى عقالاً لجاهدتهم عليه لما كانوا يعطون رسول
الله صلّى الله عليه وسلّم ولقاتلتهم عليه قال فقاتلنا معه فكان والله
رشيد الامر فهذا يومه

---

[1] MS. وافاعى [2] MS. الاطمانيه





Eine Qorān-Interpolation.

Von

A. Fischer.

Nach den Übersetzungen zu urteilen, die die abendländischen Qorān-Interpreten von Sūra 101, 5—8[1] geben, enthält diese Stelle keine besondre Schwierigkeit. Die vier Verse lauten: ٥ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ٦ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ٧ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ ٨ نَارٌ حَامِيَةٌ. Dafür haben die besten zur Verfügung stehenden Übersetzungen: "Moreover he whose balance shall be heavy *with good works,* shall lead a pleasing *life*: but *as to* him whose balance shall be light, his dwelling *shall be* the pit *of hell.* What shall make thee to understand how *frightful* the pit *of hell is? It is* a burning fire", mit der Anm.: "*The pit of hell;*] The original word *Háwiyat* is the name of the lowest dungeon of hell, and properly signifies a *deep pit* or *gulf*" (SALE, 1764); "Then as to him whose balances are heavy—his shall be a life that shall please him well: And as to him whose balances are light—his dwelling-place shall be the pit. And who shall teach thee what the pit (El-Hawiya) is? A raging fire!" (RODWELL, 1861, mit dem fast wörtlich überstimmen LANE POOLE, 1879, und PALMER); «Celui dont les

[1] So nach der Zählung FLÜGEL's in seiner Qorān-Ausgabe (von mir hier durchgehends zu Grunde gelegt), mit der im vorliegenden Falle z. B. auch die des FLEISCHER-schen Baiḍāwī sich deckt. Andre, wie z. B. Zamaḫšarī, *Kaššāf,* ed. LEES, rechnen die Verse 5 und 6 als je zwei (vgl. auch GRIMME's *Mohammed,* II, S. 111), aber schwerlich mit Recht, wie schon der Reim zeigt. Leider fehlt es noch immer an einer auch nur einigermaßen kritischen Ausgabe des Qorān

œuvres pèseront lourdement dans la balance aura une vie agréable. Celui dont les œuvres seront légères aura pour demeure la fosse (*El-hawiye*). Qui est-ce qui peut t'apprendre ce que c'est que cette fosse? C'est le feu ardent» (KASIMIRSKI, 1865); „Derjenige, dessen Wagschale schwer ist, wird sich im Wohlleben befinden, die Mutter desjenigen aber, dessen Wagschale leicht ist, wird die Hâwiya sein. Weißt du auch, was das bedeutet? Ein loderndes Feuer", mit der Anm.: „Hâwiya heißt die fallende, stürzende, dann auch eine ihrer Kinder beraubte Mutter. Man sagt: hawat ommoho, wörtlich: seine Mutter ist gestürzt oder kinderlos geworden, d. h. ihr Sohn ist in der Schlacht gefallen. Die Commentatoren glauben, daß Hâwiya hier Hölle bedeute" (SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, II, 503); „Nun, wessen Wage schwer wird sein, Der ist in Lust und Liebe; Und wessen Wage leicht wird sein, Des Mutter ist die Tiefe. O weißt du, was ist diese? Glut, brennend heiße" (RÜCKERT); „Und wessen Schale sinkt, wird vergnügt und gesund; Doch wessen Schale steigt, stürzt in tiefen Grund. Was macht dir sein Wesen kund? Es ist ein glühender Feuerschlund" (KLAMROTH); „Wessen Wage schwer (an guten Werken) ist, der wird sich in einem glücklichen Leben sehen; — wessen Wage aber leicht ist, dessen Mutter ist der Abgrund" (GRIMME a. a. O.) u. s. f.[1]

[1] Für den, der etwas tiefer in die Geheimnisse der *ɜarabīja* eingedrungen ist, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß unter allen vorhandenen, vollständigen wie partiellen, Qorān-Übertragungen keine einzige strengen philologischen Anforderungen genügt. Eine sehr respektable Leistung war für ihre Zeit die Übersetzung SALE's, die nicht ohne eine gewisse Berechtigung bis in die Gegenwart hinein immer wieder neu aufgelegt worden ist; sie steht aber natürlich heute nicht mehr auf der Höhe der Arabistik und der Religionswissenschaft, speziell der Wissenschaft vom Islam. Seit SALE hat sich unter den Qorān-Übersetzern, soweit sie ihre Übersetzung auch veröffentlicht haben, eigentlich nur SPRENGER ernstlich bemüht, tiefer in das Verständnis des Buches einzudringen. Leider aber besaß dieser neben einer stupenden (im einzelnen freilich keineswegs immer zuverlässigen) Gelehrsamkeit und neben einer Fülle von Geist und Phantasie nicht auch die erforderliche allgemeine philologische Schulung. NÖLDEKE beschließt die kurze Musterung, der er in seinen *Orientalischen Skizzen*, S. 61 die Literatur der Qorān-Übersetzungen unterzieht, mit den Worten: „FLEISCHER's Korânübersetzung harrt leider noch immer der Herausgabe". Hierzu möchte ich bei dieser Gelegenheit mitteilen, daß ich — in der wohl allgemein geteilten Überzeugung, daß eine Qorān-Übertragung von FLEISCHER's Hand namentlich in syntaktischer und lexikalischer Hinsicht alle vorhandenen Übersetzungen tief in den Schatten stellen müsse — mich Ende 1901 mit der Absicht trug FLEISCHER's Brouillon als Manuskript drucken zu lassen, dabei aber leider konstatieren mußte,

Lauter glatte und, wie es scheint, durchaus plausible Übertragungen, die eigentlich nur in dem einen Punkte differieren, daß von der Mehrzahl der Übersetzer für das bildliche أُمّ V. 6 die Sache die sie darunter verstanden ("dwelling", "dwelling-place", "demeure" etc.), gesetzt worden ist, während SPRENGER, RÜCKERT und GRIMME das Bild beibehalten haben, offenbar aber ohne es anders zu verstehen. Die Fußnote bei SPRENGER verrät allerdings, daß er in den einheimischen Qorān-Kommentaren allerlei „Unstimmigkeiten" in der Erklärung von فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ gefunden haben muß. Wie man aber sieht, ist er nach seiner Art rasch darüber hinweggeglitten und hat sich bei der hergebrachten Übersetzung beruhigt.

NÖLDEKE, *Geschichte des Qorâns*, S. 78, und HIRSCHFELD, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, S. 58, ordnen Sūra 101 kurz chronologisch ein, ohne Einzelheiten zu berühren.

Man darf von vornherein annehmen, daß der geschilderte Sachverhalt ein genauer Reflex der Exegese ist, die die im Abendlande am meisten benutzten einheimischen Qorān-Kommentare unsern Versen widmen. In der Tat geben Maḥallī (im *Tafsīr al-Galālain*), Baiḍāuī, Šaiḫzāde (in seiner *Ḥāšiia* zu Baiḍāuī), ferner z. B. noch an-Nasafī (in seinem *Madārik at-tanzīl* betitelten Kommentare), Muḥammad b. Abī Bakr ar-Rāzī (in seinem *Unmūdag galīl fī baiān as'ila ua-aguiba min ġarā'ib āi at-tanzīl*) und Abū Iaḥiā Zakarīiā al-Anṣārī (in seinem *Fatḥ ar-Raḥmān bi-kašf mā ialtabis fi-l-Qurān*) dieselbe glatte Erklärung wie die abendländischen Übersetzer. Vgl. Maḥallī: (فَأُمُّهُ) فمَسْكَنُه (هَاوِيَةٌ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ) أى ما هَاوِيَةٌ هى (نَارٌ حَامِيَةٌ) شديدة الحَرارة; Baiḍāuī (ed. FLEISCHER): (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) فمَأْوَاهُ النارُ والهاوِيةُ من أسمائها ولذلك قال (وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ نَارٌ حَامِيَةٌ) ذاتُ حَمْى; Šaiḫzāde: (قوله فمأواه النار) على أنّ الهاوية من أسماء النار وإنّ قوله تعالى فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ من قَبيل التشبيه شُبّهت النارُ بالأُمّ للعُصاة لكونها تَهْوى بهم وتَضمّهم الى نفسها كما تَضمّ الأُمّ الأولادَ اليها وإنّهم يلتجئون اليها

daß es spurlos verschwunden ist. Vielleicht vermag einer der Leser dieser Zeilen über seinen Verbleib Auskunft zu geben. THORBECKE's handschriftliche Übersetzung von Sūra 50—114 (s. ZDMG. 45, S. 480, Nr. 131, e = Ms. Th. A. 97, e) ist eine flüchtige Arbeit ohne besonderen Wert

(قوله تعالى مَا هِيَهْ) جُمْلة اسميّة سادّة مَسَدّ مفعولِ أَدْرَاكَ . . . . . .
وهِيَهْ ضمير الهاوية . . . . فقوله نَارٌ خبرُ مبتدأ محذوف أى هى نار شديدة الحرارة الخ; Nasafī: (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) فمسكنه ومأواه النار وقيل للمأوى أمّ على التشبيه لأنّ الأمّ مأوى الولد ومَفْزَعه (وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ) الضمير يعود الى هَاوِيَةٌ; Muḥammad b. Abī Bakr ar-Rāzī (mit dem fast wörtlich Abū Iaḥiā Zakarīiā al-Anṣārī übereinstimmt)[1]: (فإن قيل) كيف قال الله تعالى وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ أى رجحت سَيِّآتُه على حَسَناته فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ أى فمسكنه النار وأكثرُ المؤمنين سيّآتهم راجحة على حسناتهم (قلنا) قوله تعالى فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ لا يَدلّ على خُلوده فيها فيَسكن المؤمن فيها بقَدْرِ ما تَقتضيه ذنوبُه ثمّ يَخرج منها الى الجنّة الخ.

Trotz alledem hat die Deutung der vier Verse ihre Schwierigkeiten, und auch die muslimische Qorān-Exegese hat, trotz Maḥallī, Baiḍāuī, Šaiḫzāde, Nasafī u. s. f., von den ältesten Zeiten an diese Schwierigkeiten, wenigstens teilweise, erkannt und anerkannt. Man vergleiche Ṭabarī[2], *Tafsīr*: وقوله وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ يقول وأمّا من خفّت وَزْنُ حَسَناتِه فمأواه ومسكنه الهاوية التى يَهوى فيها على رأسه فى جَهَنَّمَ ۞ وبنحو الذى قُلْنا فى ذلك قال اهل التأويل ذِكْر من قال ذلك حدّثنا بِشْر قال ثنا يَزيد قال ثنا سَعيد عن قَتادة[3] وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وهى النار مأواهم حدّثنا ابن عبد الأعلى قال ثنا ابن ثَوْر عن مَعْمَر عن قتادة فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ قال مَصِيره الى النار هى الهاوية قال قتادة هى كلمة عَرَبيّة كان الرَجُل اذا وقع فى أمر شديد يقال[4] هَوَتْ أُمُّهُ حدّثنا ابن عبد الأعلى قال ثنا ابن ثور عن معمر عن الأشعث ابن عبد الله الأَعْمَى قال اذا مات المؤمن ذُهب برُوحه الى أرواح المؤمنين فيقولون رُوحوا أخاكم فإنّه كان فى غَمّ الدنيا قال ويسألون ما فَعَلَ فلان

[1] Derselbe Passus, als Zitat aus Karḫī's Glosse zum *Tafsīr al-Galālain*, auch bei Sulaimān al-Gamal, in seiner *al-Futūḥāt al-ilāhīia* betitelten Glosse zu demselben Grundwerke

[2] Ich führe die Kommentatoren ihrem Alter nach auf

[3] Qatāda b. Diʿāma, hervorragender Traditions- und Qorān-Kenner, starb, 56 Jahre alt, um 117 d. H. — Ich erläutere hier nur die Namen der wichtigsten und ältesten Gewährsmänner Ṭabarī's

[4] Ausg. fälschlich قال

فيقول مات أَوَما جاءَكم فيقولون ذَهَبُوا به الى أُمّه الهاوية حدّثنى اسمعيل ابن سَيْف العجلىّ قال ثنا علىّ بن مُسْهِر قال ثنا اسمعيل عن أبى صالح[1] فى قوله فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ قال يَهْوون فى النار على رؤسهم حدّثنا ابن سَيْف قال ثنا محمد بن سَوّار عن سَعيد عن قتادة فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ قال يَهوى فى النار على رأسه حدّثنى يونس قال أخبرنا ابن وَهْب قال قال ابن زيد فى قوله فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ قال الهاوية النار هى أمّه ومأواه التى يَرجع اليها ويأوى اليها وقرأ وَمَأْوَاهُمُ ٱلنَّارُ[2] حدّثنى محمّد بن سعد قال ثنى أبى قال ثنى عمّى قال ثنى أبى عن أبيه عن ابن عبّاس[3] فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وهو مثلها V وإنّما جعل النارَ أمّه لأنّها صارت مأواه كما تَأوى المرأةُ ابنَها فجعلها اذ لم يكن له مَأْوًى غيرُها بمنزلة أم له، وقوله وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ يقول جلّ ثَناؤه لنبيّه محمّد صلعم وما أشعرك يا محمّد ما الهاوية ثمّ بيّن ما هى فقال هى نَارٌ حَامِيَةٌ الخ; Zamaḫšarī, *Kaššāf* (ed. Lees): من قولهم [فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ] اذا دَعَوْا[4] على الرجل بالهَلَكة هَوَتْ أُمّه لأنّه اذا هَوَى اى سقَط وهلَك فقد هوت أمّه ثَكَلًا وحَزَنًا — قال ۞ شِعْر ۞ هَوَتْ أُمُّهُ ما يَبْعَثُ الصُّبْحُ غادِيًا ﴿ وماذا يُؤَدِّى اللَّيْلُ حِينَ يَؤُوبُ[5] ۞ فكأنّه قيل وأمّا من خفّت موازينه فقد هلك — وقيل هاوية من أسماء النار وكأنّها النار العَميقة لِهُوِىّ اهل النار فيها مَهْوًى بعيدا كما رُوى يهوى فيها سبعين خريفًا اى فمأواه النار — وقيل للمأوى أمّ على التشبيه لأنّ الأمّ مأوى الولد ومَفْزَعه — وعن قتادة فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ فأمّ رأسه هاوية فى قَعْر جهنّم لأنّه يُطْرَح فيها منكوسا [هِيَهْ] ضمير الداهية اللتى دلّ عليها قولُه فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ فى التفسير الأوّل — او ضمير هَاوِيَةٌ الخ; al-Faḫr ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-kabīr*: أمّا قوله تعالى (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) ففيه وجوه (أحدها) أنّ الهاوية من أسماء النار وكأنّها النار العميقة يَهوى اهلُ النار فيها مَهْوًى بعيدا والمعنى فمأواه النار وقيل للمأوى أمّ على سبيل التشبيه بالأمّ التى لا يَقَعُ الفَزَعُ من الولد إلّا اليها

[1] = Bādām, Freigelassener der Umm Hāni', einer Base des Propheten, Traditionarier [2] Sūra 3, 144 und 24, 56

[3] Der bekannte Vetter des Propheten und Begründer der offiziellen muslimischen Qorān-Exegese [4] Ausg. fälschlich دعُوا

[5] Übersetzung und Verfasser des Verses unten S. 47

(وثانيها) فأُمّ رأسِه هاوية فى النار ذكره الأخفش والكَلْبىّ وقتادة قال لأنّهم يَهوون فى النار على رؤسهم (وثالثا) أنّهم اذا دَعَوْا على الرجل بالهَلاك قالوا هوت أمّه لأنّه اذا هوى اى سقط وهلك فقد هوت أمّه حَزَنًا وثَكَلاً فكأنّه قيل وأمّا من خفّت موازينه فقد هلك ثمّ قال (وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ) قال صاحب الكَشّاف هِيَهْ ضمير الداهية التى دلّ عليها قوله فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ فى التفسير الثالث أو ضمير هَاوِيَةٌ الخ; Niẓām ad-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad an-Naisābūrī (Ausg. am Rande von Ṭabarī's *Tafsīr*): وأمّا قوله فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ففيه وجوه أحدها أنّ الأمّ هى المعروفة والهاوية الهالكة وهذا من مستعمَلات العرب يقولون هوت أمه أى هلكت وسقطت يَعنون الدُعاء عليه بالوَيْل والثُبُور والخِزْى والهوان وقال الاخفش والكلبىّ وقتادة فأمّ رأسه هاوية فى النار . . . . وقيل الأم الأصل والهاوية من أسماء النار لأنّها نار عميقة[1] والمعنى منزله ومأواه الذى يأوى اليه هو النار ويؤيّد هذا الوجهَ قولُه مَا هِيَهْ أى ما الهاوية هذا هو الظاهر والأوّلون قالوا الضمير للداهية التى يدلّ عليها قولُه فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ الخ; Ḫāzin, *Lubāb at-ta'wīl*: (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) أى مسكنه النار سُمّى المسكنُ أمًّا لأنّ الأصلَ فى السُكون الأمّهاتُ وقيل معناه فأمّ رأسه هاوية فى النار والهاوية اسم من أسماء النار وهى المَهْواة التى لا يُدْرَك قَعْرُها فيَهوون فيها على رؤسهم وقيل كان الرجل اذا وقع فى أمر شديد يقال هوت أمّه أى هلكت حزنا وثكلا (وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ) يعنى الهاوية ثمّ فسّرها فقال نَارٌ (حَامِيَةٌ) الخ; al-Ḫaṭīb aš-Širbīnī, *as-Sirāğ al-munīr*: (فَأُمُّهُ) أى التى تُؤويه وتَضمّه اليها كما يقال للأرض أمّ لأنّها تُقْصَد لذلك [?] وُيسْكَن اليها كما يُسْكَن الى الأمّ وكذا المسكن (هَاوِيَةٌ) أى نار نازلة سافلة جِدّا فهو بحيثُ لا يَزال يَهوى فيها نازلا فهو فى عِيشة ساخطة فالآية من الاحتباك[2] ذكر العِيشةَ أوّلا دليلا على حذفها ثانيا وذكر الأمّ ثانيا دليلا على حذفها أوّلا والهاوية اسم من أسماء جهنّم وهى المَهْواة لا يُدْرَك قَعْرُها وقال قتادة هى كلمة عربية كان الرجلُ اذا وقع فى أمر شديد يقال هوت أمّه وقيل أراد أمّ رأسه . . . . والى

[1] Ausg. fälschlich عتيقة

[2] Vgl. zu dieser Redefigur MEHREN, *Die Rhetorik der Araber*, S. ١٢٢ u. 185

هذا التأويل ذهب قتادة وأبو صالح ...... (مَا هِيَهْ) أى الهاوية .....
(فإن قيل) قال هنا وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ وقال أوّل السورة وَمَا أَدْرَاكَ مَا
ٱلْقَارِعَةُ ولم يقل وما أدراك ما الهاوية (أُجِيبَ) بأنّ كونها قارعةً أمر
محسوس وكونها هاويةً ليس كذلك فظهر الفرق الخ; Abu-s-Suʿūd, *Iršād al-ʿaql as-salīm*: (فَأُمُّهُ) أى فمأواه (هَاوِيَةٌ) هى من أسماء النار سُمّيت
بها لغاية عُمْقها وبُعْد مَهْواها ..... وقيل إنّها اسم للباب الأسفل
منها .... وعن قتادة وعِكْرِمة[1] والكَلْبىّ أنّ المعنى فأمّ رأسه هاوية فى قعر
جهنّم لأنّه يُطرح فيها منكوسا والأوّل هو الموافِق لقوله تعالى (وَمَا أَدْرَاكَ مَا
هِيَهْ نَارٌ حَامِيَةٌ) فإنّه تقرير لها بعد إبهامها ... وهى ضمير الهاوية الخ;
endlich noch Sulaimān al-Gamal, der in seiner Glosse zum *Tafsīr al-Galālain* (s. oben S. 36, Anm. 1) neben allerlei Auszügen aus seinen Vorgängern, die nichts Neues enthalten, die Notiz bringt: والهاوية هى آخر الطبقات السبع und aš-Šihāb al-Ḫafāgī[2], *Ḥāšiya* zu Baiḍāuī, der seine Bemerkungen zu V. 6 unsrer Sūra mit den Worten beginnt: (قوله فمأواه النار) فسمّى المأوى أمّا على التشبيه تَهَكُّمًا لأنّ أمّ الولد مأواه ومَقَرّه und sie im Anschluß an die Worte Baiḍāuī's والهاوية من أسمائها (s. oben S. 35) mit Zitaten aus Gauharī's *Ṣaḥāḥ* und Ibn Barrī's Glossen dazu beschließt.

Die arabischen Lexikographen haben sich nämlich, wie natürlich, gleichfalls mit unsrer Stelle befaßt, hauptsächlich wegen des Ausdrucks هَاوِيَةٌ, der ja für das Verständnis von V. 6—8 den eigentlichen Angelpunkt bildet, sodann auch wegen des danebenstehenden أُمُّهُ. Sie geben, alles in allem, dieselben Erklärungen wie die Qorān-Exegeten, bringen aber einige Züge bei, die neu und nicht unwichtig sind. Vgl. *Ṣaḥāḥ* s. v. هوى: وهاوِيَةٌ[3] اسم من أسماء النار وهى مَعْرِفة بِغَيْر
ألف ولام قال تعالى فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ يقول مستقَرّه النارُ والهاوِيَة المَهْواة وقال

يا عَمْرُو لَوْ نَالَتْكَ أَرْماحُنا • كُنْتَ كَمَنْ تَهْوِى بِهِ الهاوِيَهْ[4]

[1] ʿIkrima, bekannter Überlieferer, Freigelassener des Ibn ʿAbbās, † um 104 d. H.

[2] Ḫafāgī († 1069) ist älter als Sulaimān al-Gamal († 1204). Wegen seiner Berührungen mit den Lexikographen habe ich ihn aber unmittelbar vor diese gestellt

[3] Die Vokale rühren von mir her. Die Būlāqer Ausgabe des *Ṣaḥāḥ*, die ich benutze, enthält bekanntlich leider keine Lesezeichen

[4] Verfasser und Übersetzung s. unten S. 44

وتقول هوت أمّه فهى هاويةٌ أى ثاكلة قال كعب بن سعد الغَنَوىّ
يَرثى أخاه

هَوَتْ أُمُّهُ ما يَبْعَثُ الصُّبْحُ غادِيًا * وَما ذا يُؤَدِّى اللَّيْلُ حِينَ يَؤُوبُ

Lisān al-ʿarab s. v. هوى (XX, ٢٥٠f.): وهاوِيةُ والهاوِيةُ اسم من أسماء
جهنّم وهى معرفة بغير ألف ولام وقوله عزّ وجلّ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ أى مسكنُه
جهنّمُ ومستقرُّه النارُ وقيل إنّ الذى له بَدَلٌ ما يَسْكُن إليه نَارٌ حَامِيَةٌ،
الفَرّاء فى قوله فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ قال بعضُهم هذا دُعاء عليه كما تقول هوت
أمّه على قول العرب وأنشد قولَ كعب بن سعد الغنوىّ يرثى أخاه هوت
البيتَ[1] ومعنى هوت أمّه أى هلكت أمّه وتقول هوت أمّه فهى هاوية أى
ثاكلة وقال بعضهم أُمُّهُ هَاوِيَةٌ صارت هاويةٌ مأواه كما تُؤْوِى[2] المرأةُ
ابنَها فجعلها اذ لا مأوَى له غيرَها أُمًّا له وقيل معنى قوله فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ
أمّ رأسه تَهْوِى فى النار قال ابن بَرِّىّ لو كانت هاوية اسمًا عَلَمًا لِلنار لم
يَنصرف فى الآية والهاوية كلّ مَهْواة لا يُدْرَك قَعْرُها وقال عمرو بن مِلْقَط
الطائىّ يا عَمْرُو البيتَ und s. v. أمم (XIV, ٢٩٩, Mitte): وقوله تعالى فَأُمُّهُ
هَاوِيَةٌ وهى[3] النارُ يَهوى مَن أُدْخِلَها أى يَهلك وقيل فأمّ رأسه هاوية
فيها أى ساقطة; *Tāg al-ʿarūs* s. v. هوى (X, ٤١٦, 2): (وهاوِيةُ) بلا لام
معرفة وعليه اقتصر الجوهرىّ (والهاوِيَةُ) ايضا بلام نقَله ابن سِيدة اسم من
أسماء (جهنّم أَعاذَنا اللهُ منها) آمين وفى الصحاح الخ (alles weitere wie
im *Ṣaḥāḥ* und *Lisān*; neu ist nur noch die Notiz zu dem Verse هوت
أمّه الخ: (أى هلكت أمّه حتّى لا تأتى بمثله نقَله الجوهرىّ عن ثَعْلَب) und
s. v. أمم (VIII, ١٨٩, ult.): (و) الأمّ (المسكن) ومنه قوله تعالى فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ
أى مسكنه النار وقيل أمّ رأسه هاوية فيها أى ساقطة etc.

Die einheimische Exegese gibt also statt einer einzigen drei verschiedene Erklärungen der Stelle, von denen sich zudem eine, wie

[1] Dazu am Rande: قوله هوت أمّه قال الصاغانى رادًّا على الجوهرىّ الرواية هَوَتْ عِرْسُهُ والمعروف حِينَ يَثُوبُ اهـ لكن الذى فى صحاح الجوهرى هو الذى فى تهذيب الأزهرىّ كتبه مصحّحه

[2] Ausg. تُؤْوِى

[3] Am Rande wird dafür mit Recht bloßes هى vorgeschlagen

sogleich noch näher gezeigt werden wird, in vier oder mehr Spielarten präsentiert, und ihre gründlichsten und gewissenhaftesten Vertreter stehen, wie nicht zu verkennen ist, auf dem Standpunkte des „non liquet“ oder, um muslimisch zu reden, des الله أعلم! Welche von diesen drei und mehr Erklärungen verdient nun den Vorzug? Ist es wirklich die, die der Chorus der abendländischen Übersetzer einmütig angenommen hat?

Die Erklärungen sind:

1. أُمّ in فَأُمُّهُ steht im Sinne von أُمّ الرَّأْس „Schädel“, auch „Gehirn“ und „Gehirnhaut (meninx)“[1] oder von bloßem رَأْس „Kopf“, und هاوِيَةٌ ist einfaches partic. act. von هَوَى „fallen, stürzen“ (passim).

2. أُمّ steht metaphorisch für مَسْكَن, مَأْوًى, مستَقَرّ o. ä. „Wohnort, Zufluchtsort, Aufenthalt“ (passim; Ḫafāgī sieht dabei in dieser Metapher einen تَهَكُّم „Sarkasmus“) oder für أَصْل „Ursprung, Grundlage“ (Niẓām ad-Dīn an-Naisābūrī). هاوية bezeichnet die „Hölle“, النار, جَهَنَّم, und zwar entweder als Eigenname (passim) oder als Appellativum. Als Appellativum wird es dabei als gleichwertig mit مَهْواة „Abgrund, Schlund, βάραθρον, vorago“ (passim) oder als Metonymie für نار نازلة سافلة (Ḫaṭīb) aufgefaßt.

3. أُمّ bedeutet, wie gewöhnlich, „Mutter“ und هاوية ist partic. act. zu هَوَتْ „sie (eine Mutter) ging zu Grunde“ oder „wurde kinderlos“ (passim)[2].

Über die erste Erklärung werden wir, obschon sie offenbar sehr alt ist und Namen wie Qatāda, ʿIkrima, al-Kalbī, al-Aḫfaš u. a. sie stützen[3], ohne weiteres zur Tagesordnung übergehen. Auf die Vorstellung, daß die Verdammten kopfüber in die Hölle stürzen, haben offenbar Qorān-Stellen wie 50, 23. 25: ٢٣ أَلْقِيَا فِى جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ

---

[1] أُمّ الرأس z. B. *Kāmil* ٢٧٥, 12; Jāq. I, ١٣٠, 17. Für „Gehirnhaut“ sonst meist أُمّ الدماغ, s. *Kāmil* ٦٤, 10; ٢٧٥, 5, auch أُمّ الهام, s. ibid. Z. 13; LANE, *Lexicon*, s. دِماغ etc. Vgl. zu allen drei Ausdrücken noch Ibn al-Aṯīr's *Muraṣṣaʿ*

[2] Auf törichte Harmonisierungsversuche wie den Ṭabarī's (s. oben S. 36, Mitte), der die beiden ersten dieser drei Erklärungen mit einander zu kombinieren sucht, lasse ich mich nicht weiter ein

[3] Vgl. noch Tibrīzī, *Šarḥ al-Ḥamāsa*, ed. FREYTAG, ٤٢٤, 16: وقيل هَوَتْ أُمُّهم معناه أُمّ رؤوسهم هاوية فى الهُوّة

فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ ٢٥ .....عَنِيدٍ; 67, 6f.: ٦ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ
عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ٧ إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ;
104, 4: كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ; 27, 92: وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ
u. ä. الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَى وُجُوهِهِمْ إِلَى جَهَنَّمَ .... :25, 36; فِي النَّارِ....
mit eingewirkt.

Die zweite Erklärung ist, wie man gesehen haben wird, die, die im Abendlande zur ausschließlichen Herrschaft gelangt ist. Daß sie auch bei den Muslimen große Popularität gewonnen hat, zeigen, abgesehen von den oben mitgeteilten Zitaten[1], noch folgende nicht uninteressante Stellen: *Kāmil* ٦٥٠, 14: قد كُنّا نُرَى أنّك لَحِقْتَ بأُمِّك الهاوِيةِ في[2] النار الحامِيةِ (so rufen die Ḫārigiten unter az-Zubair b. ʿAlī bei der Belagerung von Iṣfahān[3] einem tapfern Gegner zu, den sie erschlagen geglaubt hatten); Muḥammad Ṭāhir al-Pattanī, *Magmaʿ biḥār al-anṷār fī ṛarā'ib at-tanzīl ṷa-laṭā'if al-aḫbār*, indische Lithogr. von 1314, s. v. هوى (III, ٤٩٥, 5 v. u.): ط[4] الى أُمّه الهاوية الأُمّ المَصِير والهاوية بَدَل أو بيان فيقول دَعُوه[5] أى يقول بعضهم لبعض دَعُوا القادمَ فإنّه حديثُ عَهْدٍ بتَعَب الدنيا und Ṛazālī, *ad-Durra al-fāḫira*, ed. GAUTIER, ٣٥, pu.: ورُبَّما مات الميّت ولم يَلْق أحدا من مَعارفه لزَيْغ يُصيبه عند الموت فيموت يهوديّا أو نصرانيّا فيَصير الى عساكرهم فإذا قدِم أحد من الدنيا سأله جِيرانُه ما عِلْمك بفلان فيقول لهم قد مات فيقولون إنّا لله وإنّا إليه

---

[1] Denen noch Tibrīzī, a. a. O. Z. 15, angeschlossen werden kann: وفى القران فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ قيل هى اسم لجهنّم أى هى مأواهم كما تُؤْوِى الولدَ الأُمّ

[2] In 5 von WRIGHT benutzten Mss. fehlt dieses في. In dem Ausdruck ist das Bild von der „Mutter" festgehalten, aber gemeint ist natürlich ein Teil der Hölle, bezw. die Hölle selbst. Vgl. den Parallelbericht Ṭabarī, *Annales*, II, ٧٦٣, 4: فأخذوا يقولون يا عدوَّ الله أما والله لقد رَجَوْنا أن نكون قد أَزَرْناك أُمَّك فقال لهم يا فُسّاق ما ذِكْرُكم أُمّى فأخذوا يقولون إنّه ليَغْضب لأُمّه وهو آتيها عاجلا فقال له أصحابه ويحك إنّما يَعْنون النارَ ففطن فقال يا أعداء الله ما أَعَقَّكم بأُمّكم حين تَنتفون منها إنّما تلك أُمّكم وإليها مَصِيركم

[3] S. BRÜNNOW, *Charidschiten*, 94f.

[4] Wird im Vorwort erklärt: لطَيِّبىّ شرح المِشْكاة. Vgl. BROCKELMANN, *Gesch. d. Arab. Litt.*, I, S. 364

[5] Ausg. دعوة

راجعون سُفِلَ به الى أُمّه[1] الهاوية. Ihre Popularität erhellt ferner aus der Tatsache, daß die Qorān-Exegeten und Theologen bei der Aufzählung der Sūra 15, 44 genannten „sieben Tore" der Hölle stets auch die *Hāuiia* nennen. Vgl. schon oben S. 39, 6. 12f., ferner z. B. Ṭabarī, *Tafsīr*, zu Sūra 15, 44 (XIV, ٢٢, 9 v. u.): حدّثنا القاسم قال ثنا الحُسين قال ثنى حَجّاج عن ابن جُرَيْج قوله لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ قال أوّلها جهنّم ثمّ لَظَى ثمّ الحُطَمَة ثمّ السَّعِير ثمّ سَقَرُ ثمّ الجَحِيم ثمّ الهاوية والجحيم فيها أبو جَهْل; Zamaḫšarī, *Kaššāf*, zu derselben Stelle: وقيل أبواب النار أطباقها وأدراكها[2] فأعلاها للموحِّدين والثانى لليهود والثالث للنَّصارَى والرابع للصابئين والخامس للمَجُوس والسادس للمُشْرِكين والسابع للمنافِقين[3] وعن ابن عَبّاس إنّ جهنّم لِمَن ادّعى الرُّبُوبِيّةَ ولَظَى لعَبَدة النار والحُطَمة لعَبَدة الأصنام وسَقَر لليهود والسَّعير للنصارى والجَحيم للصابئين والهاوية للموحّدين, 3Abd ar-Raḥīm b. Aḥmad, *Daqā'iq al-aḫbār fī ḏikr al-ganna ua-n-nār*, ed. M. Wolff (*Eschatologie*), ٨٩, 1: فقال [جبرائل] أمّا الباب الأوّل ففيه المنافِقون ومَن كفر من أصحاب المائدة وآل فِرْعَوْن واسمه هاوية الخ u. a.[4] Trotzdem erweist sich bei genauerem Zusehen auch diese Erklärung als unhaltbar.

Zunächst kann, wie schon Ibn Barrī richtig erkannt hat (s. oben S. 40), هاويةٌ kein Eigenname sein, da es in diesem Falle diptotisch sein müßte (vgl. als entsprechende Bildungen die Eigennamen عائشة, فاطمة, und vgl. unter den sonstigen Namen der Hölle لَظَى und سَقَرُ). Diesem Übelstande sind die muslimischen Gelehrten einfach dadurch aus dem Wege gegangen, daß sie, wie aus den mitgeteilten Stellen

---

[1] Gautier hat أمّة, mit der Fußnote: „Ces trois mots [sc. الى أمّة الهاوية] manquent dans BFGH; C remplace امة par اهل; D aj. فبئست الامة وبئست المَرْتَبة [Gautier hat fälschlich المريبة]. Aber offenbar ist dafür analog den beiden voraufgehenden Zitaten und der oben S. 37, 1 aus Ṭabarī mitgeteilten Stelle أمّه einzusetzen.

[2] Vgl. zu دَرَك im Gegensatz zu دَرَج Ḥarīrī, *Durra*, ٤٩

[3] Vgl. Sūra 4, 144: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ

[4] Von abendländischen Werken vgl. z. B. Palmer, *Qur'ân*, I, p. LXX; Hughes, *Dictionary of Islam*, s. v. *Hell*

ersichtlich, für das überlieferte هاوِيَةٌ kurz entschlossen الهاوية oder هاوِيَةٌ gesetzt haben. Das ist natürlich die reinste Willkür!

Aber auch wenn man هاوية als Appellativum, sei es in der einen oder andern der beiden dafür angenommenen Bedeutungen (s. oben S. 41) auffaßt, gewinnt man kein brauchbares Resultat. Als „Abgrund, Schlund, Kluft" o. ä. und damit als Schwesterform von هُوَّةٌ, هُوّاءةٌ, هُوتةٌ, هَوْتٌ, مَهْواةٌ, مَهْوًى, هَوِيّةٌ, هَواءٌ, أُهْوِيّةٌ und هيبت[1] (vgl. auch هَوْهاءةٌ „weiter Brunnen") verstanden, sieht es allerdings auf den ersten Blick sehr bestechend aus. Daß es diese Bedeutung haben kann, zeigt für die alte Sprache der von den einheimischen Wörterbüchern zitierte Vers des ʿAmr b. Milqaṭ يا عمرو الخ (s. oben S. 39f.), den ich übersetze: „O ʿAmr, wenn unsere Lanzen dich getroffen hätten, dann hättest du dem geglichen, den ein Abgrund in die Tiefe stürzen läßt" — für die jüngere Stellen wie *Kalīla ua-Dimna*, ed. SACY, ١١, ١[2]: قالت[3] أُحِبّ منكنّ أن تَصِرْن معى إلى وَهْدةٍ قريبة منه فتَنِقّوا فيها وتَضِجّوا فإنّه إذا سمع أصواتكم لم يَشكّ فى الماء فيَهوى فيها فأجابوها إلى ذلك واجتمعوا فى الهاوية فسمع الفيل نَقيقَ الضفادع وقد أجهده العَطَشُ فأقبل حتّى وقع فى الوهدة. Der Vers des ʿAmr b. Milqaṭ ist einwandfrei, denn er kehrt nicht nur mit einem zweiten Verse in *Lisān* und *Tāg al-ʿarūs* s. ثعلب wieder, sondern erscheint auch ʿAinī II, ٤٥٨, sowie in Sujūṭī's *Šarḥ šauāhid al-Muṛnī*, Ms. Thorb. A 121, kurrāsa XIII, fol. 3a in einem größeren Fragmente der Qaṣīda, der er angehört[4]. Das Leidener Mskr. des arab. *Kalīla ua-Dimna* hat,

---

[1] Zu أُهْوِيّةٌ vgl. z. B. Iaq. III, ٣٣١, 14; *Ḥamāsa* ٤٣٤, 14; zu هَواءٌ, pl. أَهْوِيةٌ „Abgrund, Kluft" z. B. Qazuīnī, ed. WÜSTENFELD, I, ١٤٤, 3 und Ṭabarī, *Annales*, Glossar; zu هيبت Iaq. IV, ٩٩٧, 7 und ZDMG. 58, 874, 4 v. u. Ich habe auch zu den übrigen Formen, هُوّاءةٌ ausgenommen (vgl. indes *Ḥamāsa* a. a O.), Belege, verzichte aber darauf sie hier anzuführen, besonders da sich solche, allerdings meist nur aus jüngeren Quellen, schon bei DOZY, *Supplément*, finden

[2] Ich habe diesen Beleg DOZY's *Supplément* s. v. هاوية entnommen. Einen zweiten Beleg, den er nennt, vermag ich leider nicht zu berücksichtigen, da mir das betr. Buch (*Ajbar machmuâ, crónica anónima del siglo XI*, dada á luz por Don EMILIO LAFUENTE Y ALCÁNTARA) nicht zugänglich ist

[3] Sc. die Lerche, die sich an dem Elefanten rächen will, zu den Fröschen

[4] Für عَمْرُو erscheint an allen diesen Stellen أَوْسُ. Zu تَهْوِى بِهِ الهاوِيَةُ bemerkt ʿAinī: أى المهواة وتهوى بكسر الواو أى تَسقط. Sujūṭī a. a. O. liest تَهْوِى إلى الهاوِيه, wofür, die Zuverlässigkeit der Hdschr. in Bezug auf الى vorausgesetzt, natürlich يَهْوِى الخ zu lesen sein würde

wie DOZY a. a. O. sub هوت angibt, الهوتة für SACY's الهاوية; letzteres steht indes z. B. auch in der Mosuler Ausgabe (3e éd., ١٩, 4) und hat natürlich unter allen Umständen seinen Wert.

Zu Bedenken gibt aber schon der Umstand Anlaß, daß das Äquivalent, das der Qorān selbst V. 8 für هَاوِيَةٌ einsetzt, نَارٌ حَامِيَةٌ „heißes Feuer", begrifflich von هاوية „Abgrund" immerhin noch ziemlich weit abliegt, viel weiter, als überall sonst im Qorān die mit der Formel ... وَما أَدْراكَ ما eingeleiteten Äquivalente von den Ausdrücken, die sie erklären sollen, sowie die Tatsache, daß der Prophet im Qorān seine authentischen, durch das stereotype ... وما أدراك ما gekennzeichneten Interpretationen sonst stets nur an Wörter anknüpft, die er entweder selbst der Form oder dem Inhalt nach neu geprägt hatte oder die doch für seine Zuhörer völlig neu sein mußten — nie aber an gemeinarabische Ausdrücke, wie doch هاوية „Abgrund" einen darstellt[1]. Noch mehr aber fällt zu Ungunsten dieser Deutung ins Gewicht, daß der Tropus أُمّ für مأوى o. ä., mag man ihn nun eigentlich oder ironisch auffassen, nichts weniger als ansprechend und zudem dem Arabischen sonst völlig fremd ist. Indem ihn die Exegeten hier annahmen, ließen sie sich nicht von ihrer Sprachkenntnis oder ihrem Sprachgefühl leiten, sondern einzig von der Annahme, daß, nachdem in V. 5 von der dereinstigen عيشة راضية des Frommen, d. h. seinem Leben im Paradiese[2], die Rede gewesen war, der in unverkennbarer Antithese dazu stehende V. 6 notwendig von dem dereinstigen Aufenthalt des Sünders in der Hölle handeln müsse. Da nun dieser Aufenthalt in der Hölle im Qorān in der Regel mittels des Wortes مأوى ausgedrückt wird[3], so substituierte man für unser فَأُمُّهُ kurz entschlossen ein فمأواه o. ä.

[1] Man vergl. für beide Behauptungen die betr. Stellen (die in FLÜGEL's Konkordanz unter أَدْراكَ sämtlich beisammenstehen)

[2] Vgl. Sūra 69, 21 f.: ٢١ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ٢٢ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ

[3] Vgl. 32, 20: فأولائك مأواهم .... ;4, 99: وأمّا الذين فَسَقُوا فمأْوَاهُمُ النار ;5, 76: .... انّه من يُشْرِكْ بالله فقدْ حَرَّمَ اللهُ عليه الجنّةَ ومأْواهُ جهنّمُ النارُ u. ä. oft. Vereinzelt finden sich für مأوى auch verwandte Ausdrücke wie مَثْوًى, مَوْعِد, مِهاد, مَآب u. a.; vgl. 6, 128: ....; النارُ مَثْواكم خالِدِينَ فيها 15, 43: وإنّ جهنّمَ لَمَوْعِدُهم أَجْمَعِينَ; 7, 39: لَهُمْ مِن جهنّمَ مِهادٌ; 38, 55 f.: ٥٥ .. وإنّ لِلطاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ ٥٦ جهنّمَ يَصْلَوْنَها فبِئْسَ المِهادُ etc.

Diese Einwände gegen die vorherrschende Deutung von فَأُمُّهُ bringen natürlich zugleich auch die Identifizierung von هَاوِيَةٌ mit نار نازلة سافلة zu Fall, abgesehen davon, daß letztere schon an und für sich mehr als bedenklich ist.

Was endlich, um auch die letzte hierher gehörige Modalität abzutun, die Deutung von أُمّ als أصل „Ursprung" etc. anlangt, so ist diese an sich zwar zulässig (die Bedeutung „Ursprung, Grundlage, Element" u. ä., die im Grunde ja weiter nichts als eine nahe liegende Metapher ist, findet sich auch sonst für أُمّ[1]), sie bringt uns aber in keiner Weise weiter.

Somit bleibt nur die dritte Erklärung übrig, derzufolge فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ besagt: „dessen Mutter geht zu Grunde", richtiger: „wird kinderlos", und als eine Art Euphemismus[2] für einfaches هلك „der geht zu Grunde" anzusehen ist. Diese Erklärung scheint mir, wie ich von vorn herein feststellen will, die einzig zulässige.

Daß هَوَى „sterben, zu Grunde gehen" bedeuten kann, beweisen z. B. folgende zwei Verse:

وقالَ الشامِتونَ هَوَى زِيادٌ * لِكُلِّ مَنِيّةٍ سَبَبٌ مُبِينُ

(Nābira, *Complément,* p. 54, v. ٣١; *Lisān* und *Tāg al-ʿarūs* s. هوى[3]) „Und die Schadenfrohen sprachen: „Gestorben ist Ziįād; jeder Schicksalsschlag hat einen klaren Grund"" und

لَعَمْرِى لَقَدْ نادَى بِأَرْفَعِ صَوْتِهِ * نَعِىُّ حُيَيٍّ أَنَّ سَيِّدَكُمْ هَوَى

(*Kāmil* ٧٢٧, 8; *Ḥamāsa* ٣٨٦, 6 v. u.[4]) „Bei meinem Leben, mit seiner lautesten Stimme hat der Bote, der den Tod des Ḥuįaiį meldete, verkündet, daß euer Fürst dahin sei." Mit أُمّ o. ä. als Subjekt wird es aber, wie größtenteils schon die alten arab. Philologen erkannt haben,

---

[1] Vgl. die Lexika und z. B. noch die أُمَّهات „elementa simplicia" (= بسائط) neben den مولّدات, den „abgeleiteten Gebilden oder Wesen" (= مركّبات) Qazuīnī I, ٣٠١, 10 v. u. = Sacy, *Chrest.*[2], III, ١٨٠, 5 (s. auch ibid. 485 oben; zu بسائط und مركّبات vgl. z. B. noch Ibn Jaʿīš ١١٦٦, 20; Baiḍ. I, ١١, 6 etc.)

[2] Zu Euphemismen beim Fluchen s. Goldziher, *Abhandlgg. z. arab. Philologie*, I, 39 f.

[3] Mit der La. مَتِين „fest, bestimmt" für مُبِين, die vielleicht den Vorzug verdient

[4] Mit einigen unwesentlichen Varr.

zum Synonymon von ثكل, bedeutet also „kinderlos werden." Diese Anwendung kann nicht auffallen, wenn, wie ich mit FLEISCHER[1] annehmen möchte, die Urbedeutung von هوَى „gähnen, klaffen" ist, aus der sich — durch die Zwischenbedeutung „leer sein" hindurch — die Bedeutungen „sterben" (vgl. فَرَغَ und خَلَا) und „kinderlos werden" in gleicher Weise entwickeln konnten. Belegen kann ich sie mit vier alten Versen, nämlich dem bereits oben (S. 37 und 40) mitgeteilten

هَوَتْ أُمُّهُ ما يَبْعَثُ الصُّبْحُ غادِيًا * وما ذا[2] يُؤَدِّى اللَّيْلُ حِينَ يَؤُوبُ

„Möge seine Mutter kinderlos werden! Was für einen Mann setzt (in ihm) der Morgen bei seinem Kommen in Bewegung, und was für einen Mann führt (in ihm) die Nacht, wenn sie sich wieder einstellt, nach Hause zurück!" und folgenden drei andern:

هَوَتْ أُمُّهُ ما ذا تَضَمَّنَ قَبْرُهُ * مِنَ الجُودِ والمعروفِ حِينَ يُثِيبُ

„Möge seine Mutter kinderlos werden! Was an Freigebigkeit und Wohltun, wenn er (Gutes) vergalt, hat sein Grab in sich verschlossen!"[3],

هَوَتْ أُمُّهُمْ ما ذا بِهِمْ يَوْمَ صُرِّعُوا * بِجَيْشانَ مِنْ أَسْبابِ مَجْدٍ تَصَرَّمَا

„Möge ihre Mutter kinderlos werden! Welche Ruhmesseile wurden an dem Tage, da sie in Gaišān hingestreckt wurden, in ihnen durchschnitten!" und

يُقالُ لَها جِدِّى هَوَيْتِ وبادِرِى * عِناءَ الحَمامِ أَنْ تَميعَ المَزايِدُ

„Sagt man zu ihr: „Mühe dich, mögest du kinderlos werden!, und eile die Tauben zu besorgen, weil sonst die Wassersäcke auslaufen könnten"". Diese vier Verse sind sämtlich gut bezeugt. Die zwei ersten gehören zu einer langen, von den Arabern besonders goûtierten und oft zu Zitaten benutzten Martiịa des Kaꜥb b. Saꜥd al-Ṛanauī (nach andern, minder zuverlässigen Angaben: des Sahm al-Ṛanauī, s. *Ḥizāna* l. cit.), die noch ganz oder doch großenteils erhalten ist, nämlich in dem noch nicht veröffentlichten Teile der *Mufaḍḍalīịat*,

---

[1] Bei FRANZ DELITZSCH, Kommentar zu Iob, zu VI, 2

[2] Vgl. zu ما ذا in der klassischen Sprache das interessante Kapitel Maqqarī, *Analectes*, II, ٥١٧ ff. Zur Deutung des Verses im übrigen s. *Lisān* XIV, ٢٩٦ (= *Tāg al-ꜥarūs* VIII, ١٩٠); Ibn as-Sikkīt, *Alfāẓ*, ٥٧٦; *Ḥizāna* IV, ٣٧٥; *Šarḥ šaụāhid al-Kaššāf* ٤٨

[3] Zum Gedanken vgl. Maqqarī II, ٥١٨, 15. 16; ٥١٩, 1. 2 u. a.

Aṣmaʿīiāt Nr. ١١², *Ḫizāna* IV, ٣٧٤ f., *Muḫtārāt* des Ibn aš-Šagarī ٢٧ ff., *Šuʿarā' an-naṣrānīia* ٧٤٦ ff.², ʿAinī III, ٢٤٧ f. und Muḥibb ad-Dīn Efendi, *Šarḥ šauāhid al-Kaššāf*, ٤٧ f. (der erste der beiden Verse allein auch noch *Ṣaḥāḥ*, *Lisān* und *Tāg al-ʿarūs* s. v. أمم, sowie Ibn as-Sikkīt, *Alfāẓ*, ٥٧٦, 1 und Maqqarī, *Analectes*, II, ٥١٨, pu.). Der dritte Vers entstammt einem u. a. von Abū Tammām in seine *Ḥamāsa* mit aufgenommenen Fragmente einer andern Marṯiia,[1] das gleichfalls weite Verbreitung gefunden hat (vgl. *Ḥam.* ٤٣٤, 11 ff.; Wright, *Opuscula*, ١١٣, 4 v. u.; Iāq. II, ١٧٨, 1—3 und *Šarḥ šauāhid al-Kaššāf* ٤٨, 3—5, für unsern Vers allein auch noch Maqqarī a. a. O. II, ٥١٩, 8). Der vierte endlich findet sich in einem besonders geschätzten Gedichte des Ḥumaid b. Ṯaur, das uns Ibn Qutaiba erhalten hat (*aš-Šiʿr ua-š-šuʿarā'* ٢٣١ f.). An der Echtheit dieser Verse läßt sich also kaum zweifeln. Die Auffassung der arabischen Philologen von dem formelhaften هَوَتْ أُمُّهُ in den drei ersten Versen veranschaulichen folgende Stellen: Ibn as-Sikkīt, *Alfāẓ*, ٥٧٥, 5 v. u.: فيقال فى الدُّعاء على الإنسان . . . . . ما له هَوَتْ أُمُّه أى ثَكِلتْه أُمُّه قال كعب بن سعد الغنوىّ هَوَتْ أُمُّه البيت, mit folgendem Kommentar Tibrīzī's: . . . . وهذا الدُّعاء يُستعمل على وجه التعجُّب عند استحسان الشىء وبَراعته وأنّه قد فاقَ غيرَه فيقال ثَكِلتْه أُمُّه ما أَدَقَّ ما يَصنع وما أَحسنَ كلامَه ومثلُه قوله قاتَلَه اللهُ وقول النبىّ صلّى اللهُ عليه عليك بذات الدين تَرِبَت يَداك الخ[3]; Tibrīzī zu *Ḥamāsa* ٤٣٤, 12: يقال هذا فى الاستعظام والتعجّب أى ثكلتْهم أُمّهم وقال هوت أمهم أى هلَكت . . . . وقال أبو العَلاء هوت أمّهم من الأَدْعية التى استعملتْها العربُ على العَكْس وذلك أنّ ظاهرَها ذَمٌّ ودُعاءٌ على المذكور والمُراد بها المَدْحُ ويَدلّ على غَرَضهم فى ذلك أنّهم لا يَجيئون بها فى مَواطن الذمّ ومثلُه

[1] Ahlwardt — ich berücksichtige hier natürlich nur die zwei Verse, mit denen wir hier zu tun haben — hat fälschlich الصَّبْحُ und اللَّيْلُ statt الصُّبْحُ und اللَّيْلُ; vgl. schon Nöldeke, ZDMG. 57, 209

[2] Mit der schlechten La. يَوَدّ für يُؤَدّى

[3] Gegen den Schluß des Abschnitts ist für كما كان natürlich zu lesen: كما أنّ

فَهُوَ لا تَنْمِى رَمِيَّتُهُ * ما لَهُ لا عُدَّ مِن نَفَرِهْ[1];

وقوله هوت أمّه البيت Ḫizāna IV, ٣٧٥, 10: قال القالىّ أى هلكت أمّه كأنّها انحدرت إلى الهاوية وأورده صاحبُ الكشّاف . . . . . والمُراد ليس الدّعاء بالوقوع بل التعجّب والمدح كقولهم قاتَلَهُ اللهُ ما أفصحه يعنى أنّه مستحِقّ لِأن يُحْسَد ويُدْعَى عليه بالهَلاك; Šarḥ šawāhid al-Kaššāf ٤٨, 1: فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ من قولهم إذا دَعَوْا على الرجل هوت أمّه لأنّه إذا هوى أى سقط وهلك فقدُ هوت أمّه ثكلاً وحزناً . . . . . وهوت أمّه دعاء لا يُريد به الوقوعَ وإنّما يقال عند التعجّب والمدح; Lisān XIV, ٢٩٦, 2 ff.: الكَيْث إذا قالت العرب لا أُمَّ لَكَ فإنّه مَدْح عندهم' غيرُه ويقال لا أُمَّ لك وهو ذَمٌّ قال أبو عُبَيْد زعم بعضُ العلماء أنّ قولَهم لا أُمَّ لك قد وُضِعَ موضعَ المَدْح قال كعب بن سعد الغَنَوِىّ يَرْثى أخاه هَوَتْ أُمُّهُ البيت قال أبو الهَيْثَم فى هذا البيت وأينَ هذا ممّا ذهب إليه أبو عبيد وإنّما معنى هذا كقولهم وَيْحَ أُمِّه ووَيْلَ أمّه والوَيْلُ لها وليس للرَّجُل فى هذا من المَدْح ما ذهَب إليه وليس يُشْبِه هذا قولَهم لا أُمّ لك لأنّ قولَهم[2] لا أمّ لك فى مذهبِ ليس لك أمٌّ حُرّة وهذا السَبُّ الصَريح وذلك أنّ بَنِى الإماء عند العرب مذمومون لا يَلْحقون ببَنِى الحرائر ولا يقول الرجلُ لصاحبه لا أمّ لك إلّا فى غَضَبه عليه مُقصِّرًا به شاتمًا له قال وأمّا اذا قال لا أبا لك فلمْ يَترك له من الشَتيمة شيأً وقيل معنى قولهم لا أمّ لك يقول أنت لَقيط لا تُعْرَف لك أمٌّ قال ابن بَرّىّ فى تغسير بيت كعب بن سعد قال قوله هَوَتْ أمّه يُستعمل على جِهة التعجّب كقولهم قاتَله اللهُ ما أَسْمَعَه (ungefähr ebenso Tāg al-ʿarūs VIII, ١٩٠) und Magd ad-Dīn Ibn al-Aṯīr, Nihāja, s. v. أمم (ed. Kairo 1311, I, ٤٣, pu.): إن أطاعوهما يعنى أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فقدْ رَشِدُوا ورَشَدَتْ أُمُّهم أراد بالأمّ الأُمّة وقيل هو نقيض قولهم هوت أمّه فى الدعاء عليه. Man erkennt aus

---

[1] „Das Wild, das er getroffen hat, vermag nicht einmal mehr ein Stück weiterzulaufen, um dann zu sterben. Was hat er? Möge er nicht (mehr) zu den seinigen gezählt werden!“ Als Verfasser gilt Imru' al-Qais; vgl. ed. AHLW. p. ١٣٤, Nr. ٢٩, ٧; Lexika s. vv. نفر und نمى, LANE s. v. نفر, und Maidānī, ed. FREYTAG, II, p. 624, no. 112

[2] Ausg. قوله

diesen Zitaten, daß die Auffassung der arabischen Philologen von هَوَتْ أُمّه zwar nicht einheitlich ist, daß aber die meisten und gewichtigsten Stimmen هوت mit ثكلت identifizieren. Analog verfährt mit Bezug auf هَوَيْتِ in dem Verse des Humaid DE GOEJE im Glossar zu seinem Ibn Qutaiba. Ob هوت أُمّه, هَوَيْتِ etc., worüber die arabischen Philologen gleichfalls geteilter Ansicht sind, nur per antiphrasin[1] gebraucht wurden oder nicht, ist für die Zwecke unserer Untersuchung gleichgiltig; denn selbst wenn, wie es allerdings den Anschein hat, ersteres der Fall gewesen wäre, so würde doch هوى außerhalb dieser optativischen oder richtiger imprekativischen Formeln genau ebenso seine eigentliche Bedeutung besessen haben, wie قاتَل, أَخْزَى, تَرِبَ u. s. f. außerhalb der Redensarten قاتله اللهُ, أَخْزاهُ اللهُ, تَرِبَتْ يَداكَ u. s. f.

Bei dieser Lage der Dinge würde wohl niemand, der mit den Eigenheiten des altarabischen Lexikons näher vertraut ist, unsere Erklärung von فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ablehnen, wenn — die Schlußverse der Sūra nicht wären, die bei dieser Erklärung vollständig in der Luft schweben. Denn mit Zamahšarī und andern eine Brücke auf die Weise herzustellen, daß man هِيَهْ in V. 7 nicht auf هَاوِيَةٌ, sondern auf ein aus V. 6 erschlossenes الداهية „Unheil, Unglück" bezieht, geht natürlich nicht an.

Glücklicherweise gibt es aber für uns einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit, der für jeden Muslim verschlossen sein mußte und noch verschlossen ist, nämlich die Möglichkeit, die VV. 7 und 8 als Interpolation zu streichen. Ich halte mich zu dieser Streichung auf Grund folgender Erwägungen für berechtigt. Erstens: Die VV. 6—8 nebeneinander spotten, wie wir gesehen haben, jeder sprach- und sinngemäßen Erklärung. Sich nun auf Sūra 3, 5 zurückzuziehen, wo der Prophet das Vorhandensein unverständlicher oder doch mehrdeutiger Ausdrücke im Qorān zuzugeben scheint[2], und anzunehmen,

---

[1] على العكس. Diese enantiosematischen Redensarten gehören offenbar in das große Kapitel der Ausdrücke للتفاؤل (s. meine *Marokk. Sprichwörter*, *Mitteilungen aus d. Sem. f. Or. Sprachen*, I, *Westas. Studien*, 203, Anm. 1). Vgl. als speziell hierher gehörig noch أَخزاه اللهُ (s. die Lexika), sowie لا أَبَا لك, Ḥarīrī, *Maqāmāt*, ed. SACY[2] I, ١٦٥, 2 mit Kommentar

[2] Der Vers lautet: هو الذى أَنْزَلَ عليك الكتابَ منه آياتٌ مُحْكَماتٌ

daß unser فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ein derartiger gewollt unverständlicher Ausdruck sei, wird natürlich keinem abendländischen Interpreten einfallen, denn ein solches Verfahren würde den Bankerott jeder Qorān-Exegese bedeuten. Zweitens: Während an jeder andern der 13 Stellen im Qorān, wo sich eine neue Wortprägung des Propheten mittels der formelhaften Wendung .... وما أدْراكَ ما interpretiert findet, die Wortprägung hinter dieser Wendung wiederholt wird, erscheint in unserm V. 7 statt هَاوِيَةٌ das Pronomen هِيَهْ (nota bene das sich sonst im ganzen Qorān nicht findet, ebensowenig wie sein Pendant هُوَهْ). Dieser Umstand muß um so mehr befremden, als die betr. Wiederholungen offenbar ein Stück der bewußten rhetorischen Technik des Propheten bildeten[1] und als an unserer Stelle weder die Rücksicht auf den Reim noch sonst irgend ein erkennbarer Grund den Ersatz von هاوية durch هيه nötig machte. Drittens: Der Inhalt der beiden Verse ist ein recht ärmlicher. Vers 7 besteht aus einer Wendung, die, wie soeben erwähnt, nicht weniger als 13 mal im Qorān wiederkehrt. Und die beiden Worte, die V. 8 bilden, نارٌ حامِيَةٌ, sind unter den zahlreichen, teilweise wirkungsvoll rhetorischen und drastischen Ausdrücken, mit denen der Qorān die Hölle malt, ohne Zweifel der prosaischste und platteste. Sie erscheinen hier um so armseliger, als sie sich auch Sūra 88, 4 finden, wo sie sich ungleich besser ausnehmen, so daß sich die Vermutung aufdrängt, daß sie von dort entlehnt sind[2]. Viertens: Nach einem Grunde für die Interpolation braucht man nicht weit zu suchen. Der Ausdruck فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ war offenbar schon einem

هنّ أُمّ الكتاب وأُخَرُ متشابهاتٌ فأمّا الذين فى قُلوبهم زَيْغٌ فيَتّبعون ما تَشابَهَ منه ابتغاء الفِتْنة وابتغاء تأويله وما يَعْلم تأويلَه إلّا اللهُ الخ

[1] Vgl. z. B. den Anfang unsrer Sūra: ١ اَلْقَارِعَةُ ٢ مَا ٱلْقَارِعَةُ ٣ وَمَا أَدْرَاكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ, den Anfang von Sūra 69: ١ اَلْحَاقَّةُ ٢ مَا ٱلْحَاقَّةُ ٣ وَمَا أَدْرَاكَ مَا ٱلْحَاقَّةُ u. s. f. S. auch oben S. 39, 2 ff.

[2] Ich weiß sehr wohl, daß es im Qorān keineswegs an einwandfreien Wiederholungen fehlt (vgl. z. B. mit Bezug auf unsre Sūra selbst außer der schon gestreiften Parallele V. 5^b = 69, 21 noch die Übereinstimmung von V. 4 mit 70, 9 und von V. 5^a und 6^a mit 7, 7 f. und 23, 104 f.) und daß daher von zwei oder mehr gleichen Wendungen nicht notwendig eine interpoliert zu sein braucht. Wenn aber eine Stelle schon an sich verdächtig ist, so wird ihre Übereinstimmung mit einer andern, unverfänglichen natürlich zum weiteren Verdachtsmoment

großen, wenn nicht dem größten Teil der „Genossen" des Propheten, genauer seiner mekkanischen und medinischen „Genossen", unverständlich; das beweisen neben dem Gesamtbestande der uns dazu überlieferten Exegese im besonderen die Endglieder der Gewährsmännerketten (*asānīd*), mit denen Ṭabarī sein Material stützt (s. oben S. 36f.). Schuld daran war offenbar, daß ihn der Prophet der *ʿarabīja* entlehnt hatte[1], d. h. der damals in ganz Arabien zu klassischer Geltung gelangten Beduinensprache höheren Stils, die von den Dialekten Mekka's und Medina's nicht unwesentlich verschieden war[2]. Daß sich Muḥammad trotz seiner Animosität gegen die altarabischen Dichter, die Hauptvertreter der *ʿarabīja*, dieser auch sonst anzupassen gesucht hat, ergibt sich vor allem aus dem Nachdruck, mit dem er die Sprache seiner Offenbarungen im Qorān selbst immer wieder als *ʿarabī* d. h. „klassisch-arabisch" bezeichnet[3], daneben auch aus gelegentlichen Überlieferungen, aus denen wir ersehen, daß sich schon die ältesten muslimischen Qorān-Exegeten gewisse Wörter und Redensarten in den Offenbarungen von Beduinen deuten lassen mußten[4]. Soweit man aber über den genauen Wortsinn der Wendung فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ im Unklaren war, erkannte man doch aus dem Kontext, daß sie dem Sünder Strafe, natürlich die Höllenstrafe, ankündigen sollte. Wie diese Erkenntnis nun die Mehrzahl der Qorān-Exegeten bestimmt hat, den Ausdruck als identisch mit فمأواه النار zu deuten, so hat sie einen

[1] Das bestätigt auch Qatāda (bei Ṭabarī und Ḫaṭīb, s. oben S. 36 und 38), der هاوية eine كلمة عربيّة nennt. Vgl. auch bei Niẓām ad-Dīn: وهذا من مستعملات العرب (oben S. 38) u. s. f.

[2] Bis zu einem gewissen Grade ist diese Verschiedenheit stets auch von der modernen Arabistik anerkannt worden. Daß sie aber größer war, als man im allgemeinen bisher angenommen hat, habe ich 1903 auf dem allgemeinen Philologentage in Halle a./S. in einem Vortrage *Zur Entstehung der Orthographie des Schriftarabischen* (s. *Verhandlungen* S. 154) zu beweisen gesucht, den ich bald in erweiterter Gestalt veröffentlichen zu können hoffe

[3] S. Flügel's Konkordanz s. v. عَرَبِيٌّ. Eine Potenzierung dieser Bezeichnung stellt sich in der späteren offiziellen Ansicht der Muslime dar, daß Muḥammad unter allen Menschen das klassischste Arabisch gesprochen habe. Vgl. *Muzhir*, ed. Būlāq 1282, I, ١٠٣, 11: قال ..... رسول الله سيّدنا ومولانا رسول الله أَفْصَحُ الخَلْق على الإطلاق رسول الله صلّعم أنا أَفْصَحُ العرب رَواه أصحاب الغَريب ورَوَوْه ايضا بلفظ أنا افْصَحُ مَن نَطَق بالضاد الخ

[4] S. Sujūṭī's *Itqān*, Calcutta 1852—4, ٣٦٧; vgl. auch ٢٨٢ ff.

alten Qorān-Kenner (*ḥāfiẓ*) — selbstverständlich noch vor der endgiltigen Redaktion des Qorāns — veranlaßt, der Sūra die Verse 7 und 8 anzuhängen, um damit auch dem blödesten Auge oder Ohre die Beziehung von V. 6 auf die Höllenstrafe klar zu machen. Natürlich kann der betr. Qorān-Kenner dabei von den besten Absichten geleitet gewesen sein.

Man wird gegen diese Lösung des Problems vielleicht zweierlei einwenden, nämlich erstens, daß bisher Qorān-Interpolationen nicht nachgewiesen werden konnten und daß es daher zweifelhaft erscheinen müsse, ob auch nur die Möglichkeit solcher zugegeben werden dürfe, und zweitens, daß das bloße فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ, als „dessen Mutter wird kinderlos“ d. h. „der geht zu Grunde“ gedeutet, mit فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ, das sofort an das Paradies denken läßt und zu dem es in Antithese stehen soll, nicht wirksam genug kontrastiere.

Auf den ersten Einwand erwidere ich, daß nach meinem Dafürhalten die Möglichkeit von Interpolationen im Qorān, auch schlimmeren als der hier von mir behaupteten, unbedingt zugegeben werden muß und daß, wenn man solche bisher noch nicht nachgewiesen hat, dies hauptsächlich daher kommen dürfte, daß der Qorān bisher noch von niemanden einer einschneidenden Einzelkritik unterzogen worden ist. Man vergegenwärtige sich nur den absoluten Mangel an zielbewußter offizieller wie privater Fürsorge für die einzelnen „Qorāne“ während der 20 und mehr Jahre der prophetischen Wirksamkeit Muḥammad's, ferner die Ungeniertheit, mit der dieser je nach Bedarf und Laune ältere Offenbarungen teils stark zu retouchieren, teils gänzlich aufzuheben und durch neue zu ersetzen pflegte, und endlich die verlogene Fabuliersucht vieler seiner Gefährten, die, wie die älteste Qorān-Exegese und der Ḥadīṯ beweisen, auch vor der Person und dem Werke des gottgesandten Propheten nicht verstummte — alles Dinge, die zu sattsam bekannt sind als daß es nötig wäre, sie hier erst noch im Einzelnen zu beweisen! Selbst eine mit allen Mitteln moderner wissenschaftlicher Schulung und Kritik arbeitende Kommission würde aus einem von derartigen Faktoren bedingten Materiale keinen unbedingt authentischen Qorān herzustellen vermocht haben — wie viel weniger die aller literarischen Übung bare Kommission des ʿOṯmān! So wenig diese das chronologische und inhaltliche Durcheinander und die fragmentarische Beschaffenheit, die viele Teile des

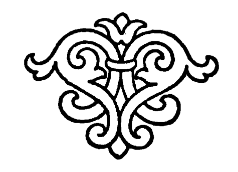
Qorāns zeigen, zu vermeiden gewußt hat, ebenso wenig ist sie sicher imstande gewesen, kleinere parasitische Anwucherungen, die sich im Laufe der Jahrzehnte — zwischen dem ersten Auftreten des Propheten und der endgiltigen Redaktion des Qorāns liegen ca. 40 Jahre! — an einzelne Sūren angehängt haben mochten, radikal auszumerzen. Wäre unser Qorān wirklich in allen seinen Teilen echt, dann wäre er tatsächlich das Wunder, für das der orthodoxe muslimische Glaube, allerdings in andrer Beziehung, ihn hält.

Was den zweiten Einwand angeht, so ist zuzugeben, daß Paradies und Hölle an verschiedenen Stellen des Qorāns in einen direkteren und greifbareren und darum, wenigstens teilweise, vielleicht auch wirksameren Kontrast zu einander gestellt sind, als es nach meiner Erklärung von فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ in VV. 5 und 6 unsrer Sūra der Fall sein würde. Vgl. 82, 13f.: ١٣ إِنَّ الأَبْرارَ لَفِى نَعِيمٍ ١٤ وإِنّ الفُجّارَ لَفِى جَحِيمٍ; 81, 12f.: ١٢ وإِذا الجَحِيمُ سُعِّرَتْ ١٣ وإِذا الجَنّةُ أُزْلِفَتْ; 79, 37ff.: ٣٧ فأَمّا مَن طَغَى ٣٨ وآثَرَ الحَيٰوةَ الدُّنْيا ٣٩ فإِنّ الجَحِيمَ هِىَ المَأْوَى ٤٠ وأَمّا مَن خافَ مَقامَ رَبِّهِ ونَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى ٤١ فإِنّ الجَنّةَ هِىَ المَأْوَى; 39, 71. 73 u. s. f. Daneben aber fehlt es keineswegs an Stellen, wo, wie in unserem V. 6 nach meiner Erklärung, nicht direkt von der Hölle und ihren Martern, sondern nur unbestimmt von einem „Verlieren der Seele“, einem „Sichfürchten“ o. ä. die Rede ist (wie andrerseits nicht direkt vom Paradies und seinen Genüssen, sondern nur von einem „Gedeihen“ o. ä.). Vgl. 7, 7f. (zwei Verse, die sich auch dadurch eng mit unseren VV. 5 und 6 berühren, daß sie, wie schon oben S. 51, Anm. 2 erwähnt wurde, teilweise genau denselben Wortlaut haben): ٧ والوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الحَقُّ فمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فأُولائِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ ٨ ومَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فأُولائِكَ الذين خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ الخ (fast genau ebenso 23, 104f., vgl. auch 28, 67); 42, 21: تَرَى الظالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمّا كَسَبُوا وَهُوَ واقِعٌ بِهِمْ والذين آمَنُوا وعَمِلُوا الصالِحاتِ فى رَوْضاتِ الجَنّاتِ الخ; 10, 46 u. s. f. Die Androhung einer Strafe in allgemein gehaltenen, unbestimmten Ausdrücken wird oft wirkungsvoller sein als die genaue Benennung und Ausmalung der Strafe.

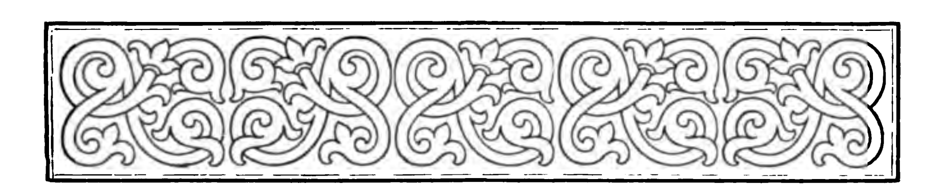
In dem, was ich oben über هَيَهْ und die allgemeine Beschaffenheit der zwei Schlußverse unsrer Sūra gesagt habe, sind zugleich auch

die Gründe enthalten, die, neben allerlei sonstigen Erwägungen, gegen die etwaige Annahme sprechen würden, daß die beiden Verse keine Interpolation, sondern ein altes Qorān-Fragment seien, das die Kommission des Zaid b. Ṯābit und seiner Genossen oder schon jemand vor ihr nur deshalb an den Schluß unsrer Sūra gestellt habe, weil es sich nirgends besser unterbringen ließ.

Zum Schluß verweise ich noch darauf, daß Zamaḫšarī, ohne Zweifel unter allen Qorān-Exegeten nicht nur der scharfsinnigste und geistreichste, sondern vor allem auch der beste Kenner der alten Sprache, die von mir adoptierte Deutung des Satzes فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ an erster Stelle bringt (s. oben S. 37).







Die Katze auf dem Kamel.

Ein Beitrag zur altarabischen Phraseologie.

Von

R. Geyer.

Die Stelle in der Muʿallaqah des ʿAntarah V. 29 und 30 hat mit dem seltsamen Bilde von der Kamelin, die von einem an ihrer Seite hängenden Kater mit Kratzen und Beißen angefallen wird, zu allerlei Erklärungsversuchen Anlaß gegeben, die meines Erachtens doch noch kein durchaus befriedigendes Resultat zutage gefördert haben. Da aber solch schwer verständliche Bilder meist auf wenig oder gar nicht bekannten Ideenverbindungen beruhn und ihre endgültige Erklärung daher fast immer zugleich auch ein wichtiges oder interessantes Gebiet der beduinischen Gedankenwelt aufhellt, so mag der erneute Versuch, dem Rätsel durch eine methodische Untersuchung der fraglichen Verse und anderer, phraseologisch analoger Stellen beizukommen, wohl gerechtfertigt sein.

Die erwähnte Stelle ist, von unwichtigeren kleinen Textabweichungen abgesehn, in zwei verschiedenen Lesarten überliefert; die eine, die vorzugsweise durch den Muʿallaqahtext vertreten ist, lautet:

وَكَأَنَّمَا تَنْأَى بِجَانِبِ دَفِّهَا ٱلْـوَحْشِيّ مِنْ هَزِجِ ٱلْعَشِيِّ مُؤَوَّمِ
هِرٍّ جَنِيبٍ كُلَّمَا عَطَفَتْ لَهُ غَضْبَى ٱتَّقَاهَا بِٱلْيَدَيْنِ وَبِٱلْفَمِ

„und es ist, als kehrte sie sich mit der rechten Seite ihrer Flanke ab von[1] einem des Abends raunzenden, dickköpfigen, seitwärts befind-

[1] من kann in der Bedeutung von عن stehn, könnte aber auch durch Verschreibung daraus entstanden sein. Nach der Erklärung der arabischen Kommentatoren wäre من zu übersetzen „aus Furcht vor“

lichen Kater, der, so oft sie sich zornig gegen ihn wendet, sie mit den Vorderpfoten und dem Maule abwehrt.“ Die zweite auf al-'Aʿlam bezw. dessen Gewährsmänner zurückgehende Fassung, die AHLWARDT in seiner Dīwānausgabe wiedergibt (XXI 34 f.) sieht so aus:

وَكَأَنَّمَا يَنْأَى بِجَانِبِ دَفِّهَا ٱلْـوَحْشِيِّ بَعْدَ مَخِيلَةٍ وَتَزَغُّمِ
هِرٌّ جَنِيبٌ كُلَّمَا عَطَفَتْ لَهُ غَضْبَى ٱتَّقَاهَا بِٱلْيَدَيْنِ وَبِٱلْفَمِ

„und es ist, als lenkte die rechte Seite ihrer Flanke ab nach Übermut und Widerspenstigkeit[1] ein seitwärts befindlicher Kater, der usw.“ Die zweite Fassung setzt also an die Stelle zweier den Kater genauer ausmalender Epitheta die Bezeichnung jenes Zustandes, in welchem sich die Kamelin vor dem nun zu schildernden befunden hat: nachdem sie schon während des lange dauernden Rittes vorher Feuer und Kraft bewiesen hat, sollte man meinen, sie müßte nunmehr erschöpft sein; aber sie zeigt sich im Gegenteil noch so, als säße ein beißender und kratzender Kater an ihrer rechten Seite. Diese Folie der schon überstandenen Strapazen wird in den Kamelschilderungen ungemein häufig (so z. B. gleich in derselben Muʿallaqah des ʿAntarah V. 23) verwendet, um die Frische des Tieres, seine „gute Kondition“ umso plastischer hervorzuheben. In der Tat stimmen auch die verschiedenen arabischen Kommentatoren darin überein, daß der Dichter in den beiden Versen die Munterkeit نشاط seiner Kamelin schildern wolle, und auch die europäischen Erklärer der Stelle, WILLMET[2], MAC GUCKIN DE SLANE[3], RÜCKERT[4], FISCHER[5], NÖLDEKE[6] und BARTH[7]

---

[1] Dies ist die in den Wörterbüchern angegebene Bedeutung von تَزَغُّم, an der NÖLDEKE (*Fünf Mo'all.* II 35) Anstoß nimmt, indem er die Sicherheit der Lesung bezweifelt und an die Möglichkeit einer Konfundierung mit تَزَغُّمٌ denkt. Meines Erachtens ist dieser Zweifel nicht zwingend. Da die Wurzel رغم in der ersten Verbalform neben „abgeneigt sein“ auch „demütig sein“ bedeutet, so wird der fünften Form außer dem Sinne von „trotzig, widerspenstig sein“ auch noch die Bedeutung „sich demütigen, bändigen lassen“ zukommen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß wir in dem Ausdrucke بعد مخيلة وترغّم eine Verbindung nicht synonymer, sondern komplementärer Ausdrücke zu sehen haben und ترغّم mit „Bändigung“ übersetzen müssen, sodaß der Totalausdruck die Ermüdung der Kamelin durch die Wechselwirkung ihrer Widerspenstigkeit und deren Bändigung durch den Reiter schildert

[2] *Antarae poëma Arabicum Moallakah ... ed ...* V. E. MENIL, *observationes ... subiunxit* JOANNES WILLMET, pag. 171 [3] *Le Diwan d'Amrolkaïs*, pag. 90 paenult.
[4] *Amrilkais* 123 [5] *ZDMG* XLIX 93 [6] *Fünf Mo'all.* II 34
[7] *WZKM* XVIII 324, Fußn. 2

nehmen sie in diesem Sinne: die Angriffe des Katers machen das Kamel scheu. Aber eine wirkliche Deutung des Bildes haben bis jetzt nur NÖLDEKE und BARTH versucht, beide im Anschlusse an die Erklärung des Jauharī, der Kater repräsentiere die Geißel, mit der das Kamel an der rechten Seite geschlagen wird, nur daß NÖLDEKE dabei mehr an das heftige Einziehen und Ausladen der Fleischmassen an den Flanken, BARTH aber an die durch die Peitschenhiebe verursachten Striemen denkt. Beide Deutungsversuche weisen zur Unterstützung auf ähnliche Verse anderer Dichter[1] hin, leiden aber an dem Übelstande, daß sie nicht auf alle analogen Fälle anwendbar sind; es wird sich daher für einen erneuten Erklärungsversuch empfehlen, zunächst diese Parallelstellen zu analysieren.

Am ehesten für die Deutung durch die Peitsche wäre in's Treffen zu führen ein Vers des zu Ende der 'Umayyadenzeit lebenden Dichters 'Abū Ḥayyah an-Numairī (Jāḥ. 49a):

وَتَزَاوَرَتْ عَنْهُ كَأَنَّ بِدَفِّهَا هِرًّا تَنَشَّبَ ضَبْعَهَا بِالْأَظْفُرِ

„und sie wendet sich davon ab, als ob an ihrer Flanke ein Kater wäre, der sich an ihrer Schulter mit den Krallen anklammert," wenn man annimmt, daß dasjenige, von dem sich die Kamelin abwendet, die Peitsche ist, was ich mangels eines Einblickes in den weiteren Zusammenhang des Verses nicht entscheiden kann. Es sei aber gleich hier festgestellt, daß der Vergleich sich nicht notwendig auf den mit عَنْهُ bezeichneten Gegenstand beziehen muß, sondern auch unabhängig für sich stehen kann; selbst wenn also عَنْهُ etwa für عن السوط stünde, wäre die Annahme, daß die Geißel es sei, die mit dem Kater verglichen werde, durch diesen Vers allein noch keineswegs als zwingend erwiesen.

Der Vers des Imru'ulqais XX 30:

بَعِيدَةِ بَيْنَ ٱلْمَنْكِبَيْنِ كَأَنَّمَا تَرَى عِنْدَ مَجْرَى ٱلضَّفْرِ هِرًّا مُشَجَّرَا

„die breiten Raum der Schultern hat und rennt, als ob am Platze des Gurtes hinten aufgehockt sie sich säh' eine Katze"[2],
bringt nur insofern etwas Neues zur Sache, als hier der Platz an der Kamelflanke[3], den der Kater[4] einnehmen soll, näher bestimmt wird:

---

[1] Jedoch nicht auf alle im Folgenden besprochenen [2] RÜCKERT, *Amrilkais* 122

[3] RÜCKERT's Übersetzung „hinten aufgehockt" ist ungenau, weil sie die Vorstellung erweckt, als säße der Kater auf dem Rücken des Kamels; مشجّر ist vielmehr „anhängend, angeklammert"

[4] Ein Scholiast erklärt: die Katze sei in jenen Wüstenteilen, wo Kamele hin-

es ist die Stelle, wo der Sattelgurt in das Fleisch einschneidet; dies wiederholt sich in mehreren der weiter besprochenen Zitate.

Al-'A'šā (Dīwānhandschrift des Escorial Fol. 19a) sagt in einer Schilderung der Kamelin:

بِجُلَالَةٍ سُرُحٍ كَأَنَّ بِغَرْزِهَا   هِرًّا إِذَا ٱنْتَعَلَ ٱلْمَطِيُّ ظِلَالَهَا

„mit einer starken, leichtfüßigen, an deren Sattelgurte[1] gleichsam ein Kater ist, wann die Reittiere ihre Schatten als Schuhe tragen (d. h. im hohen Mittag, wann die Schatten der Reittiere senkrecht auf ihre Füße fallen)"; der Kommentar des Ṯa'lab umschreibt das Bild, ohne es zu erklären, mit den Worten:

أي هي في الهاجرة من نجائها كأنّ هرًّا يخدّشها فهي مذعورة

„sie sieht in der Mittagshitze in ihrer Lebhaftigkeit aus, als zerkratzte sie ein Kater so, daß sie scheu wird." Die Beifügung der Zeitbestimmung macht die Deutung des Katers als Personifikation der Geißel unwahrscheinlich, denn der Dichter meint offenbar: trotz der Strapaze des Mittagsrittes ist die Kamelin lebhaft und munter; die Erwähnung der Peitsche könnte hier nur stören, was übrigens auch für die zweite Fassung der 'Antarahstelle gilt.

Volle Gewißheit über die Unmöglichkeit dieser Deutung bringt der Vers des 'Aus ibn Ḥajar XII 16:

كَأَنَّ هِرًّا جَنِيبًا تَحْتَ غُرْضَتِهَا   وَٱلْتَفَّ دِيكٌ بِحَقْوَيْهَا وَخِنْزِيرُ

„als ob ein seitwärts befindlicher[2] Kater unter ihrem Sattelgurte und

kommen, selten; das Kamel scheue daher schon vor dem bloßen Anblicke des Katers; vgl. SLANE, *Amrolkaïs* 90 u

[1] Die Bedeutung „stirrup" für غَرْز bei LANE kann unmöglich richtig sein. Bekanntlich hat das Kamel keinen Steigbügel, da ein solcher weder beim Aufsitzen, noch beim Reiten Verwendung finden könnte; daher verdient die Angabe Ibn al 'A'rābī's (Tāj), غَرْز entspreche beim Kamel dem حِزام des Pferdes, Beachtung, und ich übersetze oben demgemäß. Aber schon die Verschiedenheit der Angaben beweist, daß die arabischen Lexikographen keine rechte Vorstellung von der Sache hatten, und die Angabe von Ibn al-'A'rābī's Gegnern, غَرْز entspreche dem رِكاب des Maultiers, sei aber aus Leder, könnte zu der Vermutung führen, es sei darunter das Lederkissen gemeint, das an der rechten Schulter der Kamelin hängt, und auf welchem der rechte Fuß des Reiters ruht, mit dem er dem Laufe des Tieres die Richtung gibt

[2] Ich folge hier, wie man sieht, der Lesart des Kāmil (٤٩٣, 7), die durch die Analogie so vieler Parallelstellen anscheinend bestätigt wird, und trage somit den von AUG. FISCHER *ZDMG* XLIX 93 geäußerten Bedenken gegen die Lesung جَنِيبًا, die ich in meiner Dīwānausgabe angenommen hatte, Rechnung. Ob mit Recht, wird sich später zeigen

ein Hahn und ein Schwein an ihren beiden Flanken angeklammert wären." Hahn und Schwein, die in vollkommenem Parallelismus zu dem Kater erwähnt sind, können die Peitsche nicht repräsentieren, weil Kratzen und Beißen nicht ihre Sache ist. Aber noch mehr: da die Beziehungen von Hahn und Schwein zur Kamelin denen des Katers analog sein müssen, so kann auch bei diesem nicht das Kratzen und Beißen das tertium comparationis bilden, sondern es darf, wo es erwähnt ist, nur als eine weitere Ausmalung des Bildes gelten. Da aber die Vergleichung aller ähnlichen Stellen ergibt, daß mit dem Bilde tatsächlich die Munterkeit und Schnelligkeit der Kamelin geschildert werden soll, so wird auch meine vor dreizehn Jahren in der Übersetzung dieser Stelle[1] angedeutete Annahme, der Vergleich gehe auf das durch das Sattelzeug beim Ritte verursachte Geräusch, das den gedämpften Stimmen der drei Tiere gleichgesetzt werde, hinfällig[2]. Die Sache ist also vorläufig nur noch dunkler geworden.

Auch der Vers des Imru'ulqais XL 10 bringt nicht mehr Klarheit:

كَأَنَّ بِهَا هِرًّا جَنِيبًا تَجُرُّهُ بِكُلِّ طَرِيقٍ صَادَفَتْهُ وَمَأْزِقِ

„als ob an ihr ein seitwärts befindlicher Kater wäre, den sie mitschleppt auf jedem Wege, zu dem sie kommt, und (in jeder) Talenge." Jedoch kommt hier noch das Moment der Verfolgung durch den Kater hinzu, das noch schärfer ausgeprägt ist in dem Verse des al-Mutaqqib V 20 (Dīwānhandschrift in Kairo):

بِصَادِقَةِ ٱلْوَجِيفِ كَأَنَّ هِرًّ يُبَارِيهَا وَيَأْخُذُ بِٱلْوَضِينِ

„mit einer im Galopp tüchtigen[3], als ob ein Kater mit ihr um die Wette liefe und sie beim Sattelstricke gefaßt hätte." Eine eigenartige Gestaltung hat dieses Motiv in einer von Ibn as-Sikkīt im *Kitāb al-'ibdāl* (HAFFNER, *Texte z. ar. Lex.*) ٥٤, 13 zitierten anonymen Rajazstelle gefunden:

إِذَا ٱلزِّمَامُ رَاعَهُ ذُو ٱلزِّرَّيْنْ
رَأَيْتَهُ وَهُوَ كَأَنَّ هِرَّيْنْ
يُدَارِكَانِ ٱلْهَرْسَ مُقْذَ حِرَّيْنْ

---

[1] *Gedichte und Fragmente des 'Aus ibn Hajar* S. 41

[2] Die Mu'allaqahfassung der 'Antarahstelle mit dem Epitheton des Katers „Abends raunzend" könnte nur scheinbar als Stütze dieser Auffassung gelten

[3] Muhādarāt II ٣٨٦ beginnt der Vers وَتَرْقُصُ فِى ٱلْمَسِيرِ „und sie galoppiert auf dem Marsch"

„wann ihn (den Kamelhengst[1]) der Zügel mit den zwei Knöpfen erschreckte, sah man[2] ihn in einem Zustande, wie wenn zwei Kater die Katze verfolgen zum Kampfe bereit." Hier stehen nicht nur zwei Kater für den einen der bisherigen Beispiele, sondern das von ihnen gejagte Kamel wird überdies in weiterer Ausgestaltung des Bildes der von den liebeskampfwütigen Männchen verfolgten Katze gleichgesetzt. Es geht überdies aus dieser Stelle im Zusammenhalt mit 'Aus ibn Ḥajar XII 16 (s. o.) hervor, daß es auf die Einzahl des angeklammerten Tieres durchaus nicht ankommt und daß daher die Annahme, der Kater repräsentiere irgend einen bestimmten Punkt oder Gegenstand an oder auf dem Kamele (wie etwa die Geißel oder die von dieser verursachten Striemen oder die Fleischmassen der Flanken) keinen Halt haben kann.

Eine wesentlich von der bisher beobachteten abweichende Gestalt nimmt das Bild in den folgenden Stellen an. Al-Mumazzaq III 4[3] schildert seine Kamelin folgendermaßen:

تَرَاءَى وَتُرْأَى عِنْدَ مَعْقِدِ غَرْزِهَا تَهَاوِيلَ مِنْ أَجْلَادِ هِرٍّ مُعَلَّقِ

„sie sieht aus und man glaubt an dem Bunde ihres Sattelgurtes zu sehn Schreckbilder von der Gestalt eines angeklammerten Katers". Barth[4] will aus diesem und den dazugehörigen Versen schließen, das Bild ziele auf die blutigen Geißel-Striemen auf der Haut des Kamels; ich vermag mich dieser Ansicht nicht anzuschließen, da, wie ja Barth zugibt, diese Deutung nicht auf alle Parallelstellen paßt[5]. Außerdem spricht dagegen die zur vorhergehenden Stelle gemachte Beobachtung, die jede derartige Deutung ausschließt.

Ganz ähnlich ist der Vers des Jābir ibn Ḥunayy Muf. XXXV 7:

أَنَافَتْ وَزَافَتْ فِي ٱلزِّمَامِ كَأَنَّهَا إِلَى غَرْضِهَا أَجْلَادُ هِرٍّ مُوَوَّمِ

[1] Der Kamelhengst ist merkwürdigerweise in der Rajazpoesie vorzugsweise Gegenstand der Schilderung, wie man sich aus den Dīwānen des al-ʿAjjāj und des Ru'bah leicht überzeugen kann. Vgl. übrigens auch Maʿn ibn 'Aus VI 6 und dazu *WZKM* XVII 265

[2] Haffner's Text hat رَأَيْتُهُ; die Verwendung der zweiten Person ist indessen wahrscheinlicher

[3] *WZKM* XVIII 11; die daselbst verzeichneten Varianten ergeben keine Abänderung des Sinnes

[4] *WZKM* XVIII 324; Barth müßte eigentlich, um zu dem von ihm vermuteten Sinne zu gelangen, die von Jacob, *Studien in arab. Dichtern* II 112 zu Mufaḍḍ. XXXV 7 vorgeschlagene Lesung أخلاب für أجلاد akzeptieren

[5] Auf 'Aus ibn Ḥajar XII 16 aber schon gar nicht

„sie ragt empor und schreitet tänzelnd im Zügel, als ob bei ihrem Sattelgurt die Umrisse eines dickköpfigen Katers wären.“

Ebenso der des Ḍābi ’al-Burjumī *’Aṣma‘iyyāt* LVII 16:

بِأَدْمَاءَ حُرْجُوجٍ كَأَنَّ بِدَفِّهَا   تَهَاوِيلَ هِرٍّ أَوْ تَهَاوِيلَ أَخْيَلَا

„mit einer weißgelben, kräftigen, an deren Flanke gleichsam die Schreckbilder eines Katers oder die Schreckbilder eines Grünspechts (sitzen).“ Diese drei Stellen stimmen darin überein, daß sie nicht den Kater selbst, sondern etwas, was die Gestalt oder die Umrisse eines solchen hat, auf die Kamelin setzen, worüber später einiges zu sagen sein wird. Zunächst interessiert uns aber in dem letztangeführten Verse die alternative Gleichstellung des Katers mit dem Grünspecht; denn dadurch wird erst mit einer Sicherheit, die über die einfache Nebeneinanderreihung von Kater, Hahn und Schwein bei ’Aus ibn Ḥajar noch hinausgeht, die volle Gleichwertigkeit des vollständig anders gearteten Tieres mit dem Kater für den Zweck des fraglichen Bildes dokumentiert und das zu ’Aus ibn Ḥajar Gesagte bestätigt.

Dementsprechend kommen denn auch Stellen vor, in denen an den Platz des Katers einfach ein anderes Tier gesetzt ist. Dahin gehört der Vers des aš-Šammāḫ V 20 (Dīwānhandschrift von Kairo; vgl. *Kāmil* ٤٩١, 8):

كَأَنَّ ٱبْنَ آوَى مُوثَقٌ تَحْتَ غَرْضِهَا إِذَا هُوَ لَمْ يَكْلِمْ بِنَابَيْهِ ظَفَّرَا

„als ob ein Schakal festgeklammert wäre unter ihrem Sattelgurt, der, wenn er nicht mit den Zähnen verwundet, kratzt.“ Über ابن آوى vergleiche man das von HOMMEL *Säugetiere* 306 f. Mitgeteilte[1].

Das gleiche Tier begegnet in dem Verse des Kumait, *Hāš.* II 114:

كَأَنَّ ٱبْنَ آوَى مُوثَقٌ تَحْتَ زَوْرِهَا   يُظَفِّرُهَا طَوْرًا وَطَوْرًا يُنَيِّبُ

„als ob ein Schakal festgeklammert wäre unter ihrer Brust, der sie bald kratzt, bald beißt“[2]. In diesem Verse ist schon durch den dem

---

[1] HOMMEL’s Bemerkungen über das geringe Alter des Wortes klingen nicht sehr überzeugend, wenn es schon richtig ist, daß wir einen authentischen Beleg für sein Vorkommen in alten Gedichten nicht haben; aber die Behauptung, daß دِيكٌ „Hahn“ ein „den alten Arabern noch unbekanntes“ Lehnwort sei, ist effektiv unrichtig. Das Wort ist in den alten Gedichten nicht so selten; man vergleiche nur ’Aus ibn Ḥajar XII 16 und al-Mumazzaq III 9 (*WZKM* XVIII 11) und die Verse, in denen die Farbe des Weißweins der des Hahnenauges verglichen wird (*Zwei Gedichte von al-A‘šā* Exk. II)

[2] Beide Verse übersetzt bei HOROVITZ, *die Hāšinijjāt des Kumait* S. 47

Schakal angewiesenen Platz die Deutung des Bildes mit den Hieben der Peitsche ausgeschlossen.

Eine merkwürdige Stellung nimmt in dieser Hinsicht der Vers des al-Mutaqqib III 10 (vgl. *Muf.* XXII 10) ein:

كَأَنَّ جَنِيبًا عِنْدَ مَقْعَدِ غَرْزِهَا تُرَاوِدُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَيُرِيدُهَا

„als ob einer seitwärts[1] an dem Liegorte[2] ihres Sattelgurtes wäre, den sie loszuwerden trachtet[3], während er nach ihr begehrt." Hier ist anscheinend gar kein bestimmtes Tier gemeint, obwohl das an die Kamelin geklammerte Wesen, nach dem unverkennbaren Parallelismus der ganzen Stelle mit den bisher betrachteten Zitaten zu schließen, gewiß mit dem Kater und den andern vorgekommenen Tieren gleichgestellt werden muß.

Da wir, wie schon NÖLDEKE in seiner Erläuterung der ʿAntarahstelle betont hat, an der sachlichen Zusammengehörigkeit der besprochenen Beispiele festhalten müssen, so ergibt sich aus der Analyse der einzelnen Zitate mit voller Sicherheit ein zweifaches Resultat: Erstens ist die Eigenschaft der Kamelin, die durch das fragliche Bild dargestellt werden soll, gewiß keine andere, als ihr munterer Übermut und die Schnelligkeit ihres Laufs, denn diese Annahme paßt auf sämtliche Stellen und bestätigt die Ansicht aller arabischen und der meisten europäischen Erklärer. Zweitens kann aber mit dem Kater und den analog genannten Tieren kein wirklich auf oder an dem Kamel befindlicher Gegenstand gemeint sein. Das Bild beruht somit auf keinem Gegenstands-, sondern nur auf einem Zustandsvergleich, d. h. der Zustand der Munterkeit der Kamelin wird jenem des Scheuseins infolge Erschreckens über eines der genannten Tiere, die auf oder an ihr festgeklammert gedacht sind, gleichgesetzt. Die Frage, die sich nun erhebt, ist die, warum gerade Kater, Hahn,

---

[1] Die Dīwānhandschrift hat جَنِيبَنَا; für die Annahme der THORBECKE'schen Lesart جَنِيبًا gilt das oben S. 60, Anm. 2 zu dem Verse des 'Aus ibn Ḥajar Bemerkte

[2] *Muf.* مَغْقَدِ; die oben akzeptierte Lesart des Dīwāns im Zusammenhalte mit dem Ausdrucke عند مَجْرَى الضَّفْر bei Imruʾulqais XX 30 und عِنْدَ مَغْرِضِهَا bei 'Aus ibn Ḥajar XII 16 (Variante bei Jāḥ. 49[a]) legt die Vermutung nahe, daß auch in dem Verse des al-Mumazzaq III 4 (*'Aṣmaʿiyyāt* L 4) das مَعْقِدِ in مَقْعَدِ zu verbessern sein dürfte

[3] *Muf.* تُزَاوِلُهُ, „den sie zu entfernen sucht"

Schwein, Grünspecht und Schakal für dieses Bild verwendet werden?[1] Wollte das Bild besagen, die Kamelin läuft, als triebe sie der Schmerz der Biß- und Kratzwunden, die ihr ein reißendes Tier beibringt, so

[1] Interessant ist die Beantwortung dieser Frage durch Jāḥiẓ im *Kitāb al-ḥaiwān* (Wiener Hs.) 49a. Ich gebe hier die ganze Stelle wieder, weil sie auch in anderem Belange für unsere Untersuchung von Wichtigkeit ist:

قال صاحب الديك قد قال أوس بن حجر ووصف الناقة ونشاطها والّذي يهيجها

كأنّ هرّا جنينا عند مغرضها   والتفّ ديك برجليها وخنزير

فهلّا قال والتفّ كلب كما قال والتفّ ديك وقال أبو حيّة

وتزاورت عنه كأنّ بدفّها   هرّا تنشّب ضبعها بالأظفر

وقال الأعشى

بجلالة سرح كأنّ بدفّها   هرّا إذا آنتعل المطيّ ظلالها

وقال عنترة بن شدّاد العبسيّ

وكأنّما ينأى بجانب دفّها   الوحشيّ من هزج العشيّ مؤوّم
هرّ جنيب كلّما عطفت له   غضبى اتّقاها باليدين وبالفم

وقال المثقّب العبديّ

فسلّ الهمّ عنك بذات لوث   عذافرة كمطرقة القيون
بصادقة الوجيف كأنّ هرّا   يباريها ويأخذ بالوضين

قال صاحب الكلب إنّما يذكرون في هذا الباب السباع المنعوتة بالمخالب وطول الأظفار كما ذكروا الهرّ وابن آوى والكلب ليس يوصف بالمخالب وليس أنّ الهرّ أقوى منه ألا ترى أنّ أوس بن حجر قال في ذلك كأنّ هرّا جنينا عند مغرضها فذكر الموضع الذي يوصف بالمخلب والخدش والخمس والتظفير فلمّا أراد ما يفرعها ويثورها حتّى تذهب جافلة في وجهها أو نادّة أو كأنّها مجنونة من حال المرح والنشاط قال والتفّ ديك برجليها وخنزير وقال أبو النجم

لو جرّ شنّ خلفها لم تجفل
من شهوة الماء ورزّ معضل

ولو قال أوس والتفّ شنّ برجليها وخنزير لكان جائزا لولا بئس الشنّ وفحوله وأنّه ليس ممّا يلتوي على رجليها وقال آخر

كأنّ ابن آوى موثق تحت غرزها   إذا هو لم يكلم بنابيه ظفّرا

Die hier ausgesprochene Behauptung, es handle sich nur um mit Krallen versehene Tiere, ist in Ansehung der Nennung des Schweines etwas grotesk, und wo der Schakal Platz hat, könnte der Hund ebenso gut unterkommen. Merkwürdig und wichtig ist aber die Zusammenstellung mit dem Verse des 'Abū-n-Najm, weil aus der weiteren Aus-

wäre die Nennung von Hahn, Schwein und Grünspecht der bare Unsinn, aber auch die Erwähnung von Kater und Schakal müßte befremden, weil diesen Tieren in Wirklichkeit ein Angriff auf ein lebendes Kamel nicht zuzutrauen ist[1] und weil man nicht einsieht, warum für diese Rolle in keinem einzigen Falle ein wirklich auch dem Kamel gefährliches Raubtier, wie etwa Panther oder Löwe, gewählt ist. Mit einer solchen Auffassung des Bildes stünden aber auch die Beispiele aus al-Mumazzaq, Jābir ibn Ḥunayy und Ḍābi' al-Burjumī in unlösbarem Widerspruch, weil dort ausdrücklich nur von Schreckbildern in der Gestalt der betreffenden Tiere gesprochen wird. Das legt die Vermutung nahe, daß auch an den übrigen Stellen gar nicht von wirklichen Tieren die Rede sein kann, und daß die eigentliche Ursache für das bildliche Scheuwerden nicht in dem bloßen Vorhandensein dieser Gestalten, sondern in der Natur der in ihnen verkörperten Scheinwesen liegen müsse, kurz, daß diese Tiere dämonische Wesen sind.

Über dämonische Tiere ist öfter gehandelt worden[2]. Für die uns hier interessierenden ist zunächst wichtig, daß, wie GOLDZIHER *Abh. z. arab. Philol.* I 208 berichtet, die Jinnen häufig in Vogelgestalt gedacht waren, was beim Hahn und beim Grünspecht die Möglichkeit, dämonische Natur anzunehmen, naherückt. Vom Hahn ist diese überdies allbekannt[3] und beim Grünspecht deutet außer dem Namen, der mit تَخَيُّل „Phantasieding, Gespenst" zusammengebracht wird (LANE s. v.), auch die von ihm berichtete Fabel, die ihn als Unheilsvorzeichen deutet (LANE s. v.), darauf hin. Für die anderen drei Tiere ist in dieser Beziehung folgende Stelle aus den folkloristischen Notizen, die Prof. MUSIL auf seinen Orientreisen unter den arabischen Beduinen Syriens gesammelt hat und die er mir freundlichst zur Verfügung stellte, von Wichtigkeit. Es heißt darin: „die Ġūlah zeigt sich in der Gestalt eines Kameles بعير, eines Pferdes فرس, eines Wild-

einandersetzung des Jāḥiẓ hervorgeht, daß er nicht so sehr das Kratzen und Beißen, als vielmehr die bloße Gegenwart der genannten Tiere als Ursache des Erschreckens der Kamelin ansieht

[1] Auch der wilden nubischen Katze nicht, die NÖLDEKE heranzieht

[2] *WZKM* VII 239f., XVII 301f., W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*[2] 177ff., WELLHAUSEN, *Reste ar. Heidentums* 136f., GOLDZIHER, *Abh. z. ar. Philol.* I 198ff.

[3] Vgl. Qazwīnī I ٤١٣; hierher gehört auch die bekannte Fabel, daß der Löwe den Hahnenkraht fürchte

schweines أبو حلوفة, eines Schakals الحسيني, eines Hundes الكلب, einer wilden Katze قطّ الوحشي, eines Esels, einer Eule بومة oder eines Menschen." Die dämonische Natur des Schweines zeigt sich außerdem in den von ihm erzählten Fabeln[1] und in der Tatsache, daß عِفْر, eine andere Bezeichnung für dieses Tier, zugleich der Name eines Dämons ist[2]. Der Schakal wird ebenfalls dämonisch geschildert[3], was auch von der wilden Katze gilt[4]; für diese kommen noch die Verwandlungsgeschichten in 1001 Nacht[5] in Betracht. Im übrigen brauche ich bloß auf das von GOLDZIHER, *Abh. z. arab. Philol.* I 199 Vorgebrachte zu verweisen.

Daß die Schnelligkeit des Kamels als Wirkung darauf reitender Jinnen betrachtet wird, ist ebenfalls bekannt[6]; ich will daher zu diesem Punkt nur einige Stellen aus den oben erwähnten Notizen MUSIL'S anführen. Die Beduinen vom Stamme Ṣḫūr (صخر) erzählten ihm, „daß die Geister Steine nach dem Reiter werfen, der sie stört, sodaß die Tiere losgehen"; die Leute vom Stamm التياهة البرارة erzählen, „daß die سعلويّة sehr gerne auf ein Kamel springt und dann im stärksten Galopp davonjagt"; bei den حناجرة heißt es: „Wenn die Kamele ganz ruhig weiden und ein Jānn in die Nähe kommt, so fliehen sie wie verrückt davon."

Wollte man nach dem Vorgebrachten noch daran zweifeln, daß wir es an den oben besprochenen Dichterstellen tatsächlich mit einem durch Jinnen verursachten Phänomen zu tun haben, so gewinnen wir darüber volle Gewißheit durch den bekannten Rhetoriker ar-Rāǧib al Iṣbahānī, der in seinen *Muḥāḍarāt al-'udabā* II ٣٨٦ unter der Spitzmarke المترقّص من الإبل (das galoppierende Kamel) einige Beispiele für das uns hier beschäftigende Bild vorbringt. Er führt dort nach dem Verse des al-Muṯaqqib V 20 (s. o. S. 61) und dem des al-Mumazzaq III 4 (s. o. S. 62) noch einen dritten fragmentarischen und entstellten anonymen Vers an, der sich vollständig im Dīwān al-'Aʿšā's (Escorialhs.) 92b wiederfindet und folgendermaßen lautet:

وَتُصْبِحُ عَنْ غِبِّ ٱلسُّرَى وَكَأَنَّمَا أَلَمَّ بِهَا مِنْ طَائِفِ ٱلْجِنِّ أَوْلَقُ

„sie läuft am (heißen) Vormittag nach der Nachtreise in einem Zu-

[1] Qazwīnī ٣٩٢f.

[2] Maid. II 49 (HOMMEL, *Säuget.* 320); vgl. auch عِفْرِيت

[3] Qazwīnī I ٣٨٨ oben [4] Qazwīnī I ٣٩٧ [5] Z. B. Būlāqer Ausg. I ٣٩, Z. 4

[6] Vgl. GOLDZIHER, *Abh. z. ar. Philol.* I 207

stande, als hätte sich auf ihr niedergelassen von den umgehenden Jinnen ein glimmender"[1]. Die typische Ähnlichkeit dieses Verses mit den von uns oben untersuchten ist auch so unverkennbar, wird aber durch die Zusammenstellung bei ar-Rāġib nur umso beweiskräftiger. Eine zweite ähnliche Stelle findet sich in einem Gedichte des Ru'bah (*Cod. arab. Argentorat. Spitta* 3, fol. 86a[2]):

كَأَنَّ فِي زِمَامِهِ ٱلْمَعْوِيِّ
جِنِّيَّ قَفْرٍ أَوْ أَخَا ٱلْجِنِّيِّ

„als ob an seinem (des Kamelhengstes[3]) geflochtenen Zaum ein Wüstendämon wäre oder ein Dämonenbruder"; أخا الجنّيّ erklären die Scholien mit إنسان مجنون معه جنّيّ, also als einen besessenen Menschen; es kann aber darunter sehr wohl auch ein dämonisches Tier gemeint sein. Weitere Beispiele s. bei GOLDZIHER l. c. I 207, Note 4.

Die so gewonnene Erkenntnis läßt nun aber auch manche von den oben besprochenen Stellen in einem neuen Lichte erscheinen. Ich will hier nur hervorheben, daß in den Versen von 'Aus ibn Ḥajar und von al-Muṯaqqib III 10 die Lesart جَنِينًا anstatt جَنِيبًا zu neuen Ehren kommt (s. o. S. 60 Anm. 2 und S. 64 Anm. 1). Bei 'Aus ibn Ḥajar ist sie durch zwei Autoritäten, wie Ibn Rašīq (*'Umdah* 216a) und al-Jāḥiẓ (*K. al-ḥaiwān* 49a; vgl. oben S. 65 Anm. 1) gestützt, bei al-Mutaqqib ist sie in den Dīwāntext aufgenommen. RHODOKANAKIS schlägt mir vor, جَنِين hier nach vielfacher Analogie des Gebrauchs von فعيل für مفعول gleichwertig mit مجنون anzusetzen, parallel mit der Erklärung von جنيب durch مجنوب in den Scholien zu ähnlichen Stellen[4]. Dementsprechend wäre in dem Verse des 'Aus ibn Ḥajar geradezu von einem „dämonischen Kater" die Rede, während die analoge Stelle des al-Muṯaqqib genau so, wie der soeben zitierte Vers des Ru'bah, einen „Besessenen" überhaupt erwähnte. Ob nun umgekehrt in den Versen des 'Antarah und des Imru'ulqais (XL 10)

---

[1] Muḥ. كأنّ بها من طائف الجنّ أولقا. Meine Übersetzung von أولق mit „glimmend" nimmt Rücksicht auf die Grundbedeutung von ألق, wozu das Wort eine فوعل Form sein soll (vgl. *Lis.* und *Tāj* s. ألق), und auf den durch GOLDZIHER, *Abh. z. ar. Philol.* I 198 besprochenen Aberglauben von den Lichterscheinungen der Jinnen. ولق IV wird denominativ daraus gebildet sein, und auch مُؤَوْلَق kann davon abgeleitet werden

[2] In AHLWARDT's Ausgabe fehlt dieses Gedicht

[3] Vgl. oben S. 62, Anm. 1

[4] *ZDMG* XLIX 93, Z. 6; SLANE, *Dīwān d'Amrolkaïs* p. 120, Z. 5 v. u. f.

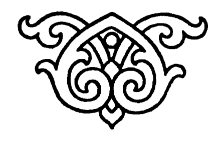
جنيب in جنين zu ändern ist, wäre eine, wenn auch an sich berechtigte, so doch hier mangels eines entsprechenden Variantensubstrates müßige Frage.

Zum Schlusse sei noch die auffallende Betonung der rechten Seite in der 'Antarahstelle besprochen. Daß die Kamelin gerade die rechte Flanke von dem bedrohenden Geisterkater abzuwenden sucht, könnte dadurch erklärt werden, daß er, zum Unterschiede vom Menschen, der links aufsteigt, rechts aufhocke (NÖLDEKE a. a. O.); wir haben indessen gesehn, daß in den Parallelbeispielen die Stelle, wo der Sattelgurt auf dem Leibe der Kamelin aufliegt, schlechthin als Sitz des Katers bezeichnet wird, ohne daß jemals gerade die rechte Seite hervorgehoben wird. Kann nun auch freilich dieses argumentum ex silentio nicht als zwingend angesehen werden, so muß es uns doch dazu bringen, auch andere Erklärungsmöglichkeiten für den einen abweichenden Fall in's Auge zu fassen. Da hilft uns die Stelle in dem zweiten Verse, die mit كُلَّمَا beginnt: Jedesmal, wann sich die Kamelin zornig gegen den Kater wendet, wehrt er sie mit Klauen und Maul ab. Das kann nichts anderes bedeuten, als daß sie wider ihren Willen, einer bestimmenden Gewalt folgend, den Kopf nach der linken Seite drehen muß, und das kann wieder nur durch den Zwang des Zügels geschehn. Die arabischen Kamele haben nur einen Halfterzaum, dessen Haltestrick an der linken Seite angebracht ist und nur zur Zügelung, nicht zur Lenkung des Tieres dient; diese wird vielmehr mit dem rechten Fuße bewirkt (s. oben S. 60 Anm. 1). Wenn das Tier übermütig wird und durchzugehen droht, zieht der Reiter mehr oder weniger heftig und anhaltend an dem Zügel, wodurch der Kopf des Kamels nach links gedreht wird. So erklären sich auch die beiden Stellen des anonymen Ṛajazverses (S. 61) und des Jābir ibn Ḥunayy (S. 62).

Das Bild der 'Antarahstelle, von der wir ausgegangen sind, besagt nach alledem folgendes: Die Kamelin ist trotz überstandener Strapazen so munter und übermütig, daß der Reiter sie jeden Augenblick zügeln muß; so oft er am Zügel reißt, sieht es aus, als kehrte sie sich scheu vor einem von rechts her geführten Angriffe ab; dabei läuft sie, als wäre sie von Geistern gejagt, oder, wie man auch zu sagen pflegt,

als ritte sie der Teufel.

Nachschrift. Nachträglich macht mich Sir CHARLES LYALL aufmerksam, daß trotz der Angabe der Lexika, ابن آوى sei der Name des persischen Schakals, in den oben S. 63 zitierten Versen des aš-Šammaḫ und des Kumait darunter wahrscheinlich doch eher ein Kater zu verstehen sei, auf den ja die Bezeichnung „Heulmeier" ebenso gut passe, während das Kratzen beim Schakal weniger zutreffe. Die beiden Verse imitieren geradezu die besprochene ʿAntarahstelle, indem sie den Kater ebenfalls mit Maul und Klauen tätig sein lassen. Diese Ansicht erscheint mir recht plausibel; für den Gang meiner Untersuchung ist die Entscheidung der damit aufgeworfenen Frage indessen ohne Einfluß.





Umajja b. Abi-ṣ Ṣalt.

Von

Friedrich Schulthess.

SPRENGER hat vor Jahren versucht, die Reliquien der *homines religiosi* vor und zur Zeit des Propheten aus der Tradition zusammenzulesen. Er ist ohne Nachfolger geblieben, wenngleich das Material sich gemehrt hat und seine Verarbeitung ein wirkliches Desideratum ist, sofern der Entstehung des Islām ernstlich nachgespürt werden soll. Mit historisch-kritischer Behandlung der mittelbaren Quellen ist da nicht auszukommen, denn die Tradition hatte kein Interesse daran, das Andenken von obskuren oder ketzerischen Frommen zu pflegen, oder gar die Erinnerung ihrer Beziehungen zum werdenden Islām wach zu erhalten. Was von ihren Gedichten, der einzigen unmittelbaren Quelle, auf uns gekommen, ist äußerst dürftig, dazu vielfach gefälscht, kastigiert oder irgendwie muslimisch präpariert, aber, da sie aus dem Kreise stammen, dem der Prophet selber nahegestanden hat, wichtig genug, um genau erforscht zu werden. Unter den in Betracht kommenden Männern steht Umajja obenan. Viel Glück hat er bisher bei uns nicht gehabt. SPRENGER's Auffassung verlangte sogleich nach einer Revision, und der neuesten von CLEMENS HUART[1] kann ich, um es gleich herauszusagen, nur in sehr bedingter Weise zustimmen. Er sucht zu beweisen, daß die in Ps.-Balḫī's „Schöpfungsbuch" zitierten biblisch-legendarischen Gedichte „Umajja's" sämtlich echt, und, wo sie sich mit dem Ḳorān berühren, dessen direkte „Quelle" seien.

[1] *Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1904, 22. Apr., und besonders *Journ. As.* 1904, p. 125—167 (von mir als S.-A. mit eigener Paginierung zitiert)

Man könnte an HUART's Argumentation mancherlei aussetzen, man könnte zeigen, daß er seinem Gewährsmann, al-Maḳdisī, wie er eigentlich heißt[1], der an obskuren Gedichten übernahm, was ihm über den Weg lief, zu viel Autorität vindiziere —, doch ich will keine Kritik schreiben, sondern, mit Berücksichtigung von HUART's Beiträgen, die Frage untersuchen, ob uns die Überlieferung etwas Glaubwürdiges und Greifbares über den امية[2] البديع zu bieten imstande sei[3]. Der engbemessene Raum muß es entschuldigen, daß ich vom Material nur das Nötigste gebe und mich überhaupt kurz fasse.

Die Nachrichten über U. sind nicht spärlich, aber vielfach wertlos. Der später aufzuzeigende Zwiespalt der Tradition in U.'s Beurteilung beweist, daß es mit authentischem Wissen von jeher schlimm stand. So ist denn auch der Dīwān, vom bekannten Muḥammed b. Ḥabīb († 245/859) kommentiert, bis auf wenige Bruchstücke, die uns al Bagdādī erhalten hat[4], verschollen; doch mag uns darüber die Tatsache trösten, daß er schon krasse Unterschiebungen enthalten hat[5]. Von Quellenwerken sind außer Ps.-Balḫī und den landläufigen hervorzuheben al Ǧāḥiẓ's Tierbuch, I. Kaṯīr's *Bidāja*[6], die U. ein eigenes Kapitel widmet, und die Lexika, die wichtiges Sondergut enthalten.

Von den biographischen Notizen ist Folgendes der Erwähnung wert. U.[7] war geborner Ṭāifer, Sohn des hier als Dichter angesehenen Abu-ṣ Ṣalt ('Abdallāh) und der Ruḳajja bint 'Abd Šams b. 'Abd Manāf, also mit der mekkanischen Aristokratie nahe verwandt, Vetter der bei Badr gefallenen 'Utba und Šaiba, Onkel Abū

[1] S. HUART's Ausgabe Bd. 3, Préface; *Journ. As.* 1901 (tom. 18) p. 16. Er hat nach GOLDZIHER, *ZDMG* 55, 702 erst im fünften Jht. geschrieben

[2] I. Kaṯīr 1, 289v

[3] Mein seit Jahren gesammeltes Material ist durch Hrn. Dr. R. GEYER's Güte noch stark bereichert worden, namentlich aus Hss. der Wiener Hofbibliothek. Ich hoffe das im einzelnen bei späterer Gelegenheit darzutun. Auch THORBECKE's Nachlaß bot einiges Neue

[4] *Ḫizāna* 1, 119 paen., u. s. w. — Den Dīwān haben außer ihm und al 'Ainī (2, 348) nachweislich noch I. Ginnī (s. ebenda) und al Ḫafāǧī *Šarḥ. aš šifā'*, cod. Vindob. 40r) benutzt

[5] So das Loblied auf den Propheten

[6] BROCKELMANN, *Lit.-G.* 1, 49. Von mir (auf R. GEYER's gütigen Wink) im Wiener Codex (Bd. I) benutzt

[7] U. b. aṣ Ṣalt liest man öfter in den Texten, es ist aber sicher Flüchtigkeitsfehler der Schreiber

Sufjān's. Seine Schwester 'Ātika, *alias* Fāri'a[1], wurde vom Propheten nach der Übergabe der Stadt Ṭāif in ein denkwürdiges Gespräch gezogen, während er ihren Bruder Huḏail hinrichten ließ (Wāḳidī-Übers. 369). U.'s vier Söhne waren ephemere Dichter; einen, Wahb, stattete der Prophet mit einem Gute aus[2]. Ein Enkel gelangte unter 'Uṯmān zu einem Staatsamt[3]. Ein authentisches Zeugnis dafür, daß U. das Jahr 624 erlebt hat, sind die von I. Isḥāk 531 ff. überlieferten Trauergedichte auf die bei Badr gefallenen Ḳuraischiten[4], bezw. auf die Asaditen Zama'a und 'Aḳīl. Die Tradition gibt ihm noch etliche Jahre mehr (8. oder 9. H.)[5]. Mag er auch ein hohes Alter erreicht haben, so war er (nach den obigen genealogischen Notizen) im J. 2 der Geburt des Propheten doch wohl zu jung, um der mekkanischen Glückwunschdeputation an Saif b. Ḏi-l Jazan als offizieller Redner oder Dichter mitgegeben zu werden, neben Honoratioren wie 'Abdal Muṭṭalib und Umajja b. 'Abd Šams. Wenn an der Deputierung überhaupt etwas Wahres ist, in welchem Fall mindestens die Verherrlichung der Prophetenfamilie *Aġ.* 16, 75 spätere Zutat wäre, so mag U. durch seinen Vater oder Großvater zu ersetzen sein, jenes mit mehreren, dieses mit Mas'ūdī[6], — wofern nämlich nicht bloße Verwechslung mit dem genannten Umajja vorliegt, dem die, mit dem Gratulationsgedicht Hiš. 44 = *Aġ.* 16, 75 zusammenhängenden Verse *Aġ.* 16, 77 zugeschrieben werden (*Aġ.*, Azrāḳī). Biographische oder sonstige historische Aufschlüsse geben die Gedichte nicht. Nur ein paar wenige Persönlichkeiten kommen vor. So besingt er, gleich Ḥuṭai'a[7], mehrfach[8] die Freigebigkeit des 'Abdallāh b. Ǧud'ān, jenes nach märchenhaften Abenteuern (Damīrī 1, 214) in Mekka ebenso mächtig, als durch seine

---

[1] Vgl. z. B. I. Ḥaǧar, *Usd al Gāba* s. v. v.; Damīrī 2, 212, 1, gegen 2, 473

[2] I. Duraid 184 N., cf. I. Ḥaǧar 3, 1320

[3] I. Duraid, l. c., anders Balāḏorī 205

[4] Die Echtheit dieser Elegie wird durch ihre Anlehnung an der Ḫansā Trauerlied auf Ṣaḫr nicht in Frage gestellt. Der Prophet verbot ihre Überlieferung wegen darin enthaltener Invektiven auf seine Anhänger, wie denn I. Hiš. ein solches Verspaar unterdrückt (532, 16. Vgl. *Ḫiz.* 1, 121, 8 v. u., 2, 43, 8 v. u. Bajān 1, 113 u., und sonst; auch al Baġawī bei SPRENGER 1, 118. Abu Ḏarr ed. BRÖNNLE 32, 1)

[5] I. Ḥaǧar 1, 1035. 3, 437

[6] 3, 171, wo ابو ربيعة statt ابو زمعة zu lesen

[7] *ZDMG* 46, 7. Unter U.'s Namen sind mir die Verse nicht begegnet

[8] *Aġ.* 8, 2 ff. und scheinbar in allerlei zersprengten Versen. Vgl. auch unten p. 78 sub *p.* Auch *Aġ.* 8, 5, 2 ff. wird er nicht erst an den Sterbenden gerichtet haben (Ḥalabī, *Insān* 1, 173, Balawī, *Alif bā* 2, 84, u. a.)

Ausschweifungen berüchtigt gewordenen Mannes[1], dessen riesige Bewirtungsschüssel auch der Prophet als Schattenspender benutzt haben soll, ohne sich aber in der Voraussicht seiner Höllenstrafe beirren zu lassen[2]. Und weiter betrauert er den Ḥarb b. Umajja[3], der auf einer Handelsreise unter merkwürdigen Umständen vom Sumpffieber, oder, wie man es sich vorstellte, von den aufgescheuchten Ǧinnen des Moorgrundes, dahingerafft worden[4]. Auch die (muslimische) Umajja-Legende weiß davon: sie läßt ihn ausdrücklich von der Karawane sein, und den Ḥarb, aus Rache für ein bei einer Abendmahlzeit getötetes zudringliches Reptil, von den Ǧinnen erschlagen werden. Die Hauptsache ist ihr aber, daß U. bei dieser Gelegenheit zu der Formel باسمك اللهم kommt und sie nachher in Mekka einführt[5]. Und zwar lernt er sie nicht von den Juden, sondern von einem christlichen Eremiten, als Talisman gegen das jüdische Ǧinnenweib. Diese Reise war nach der Legende — die ich als bekannt voraussetze — überhaupt das entscheidende Ereignis in seinem Leben. Der Rāhib erkennt seine Inspiriertheit, aber der *tābiʿ* oder *ṣāḥib* ist kein Engel, sondern ein Ǧinn, da er ihm in's linke Ohr flüstert und ihm schwarze, statt weiße Kleidung vorschreibt[6]. Und U.'s Bestürzung wächst, als er von jenem vernimmt, daß der Prophet, der Berechnung nach (6 Centurien von Jesus an), bereits erweckt sein müsse. Folgende Tradition wird bei I. Kaṯīr auf Abū Sufjān, den Augenzeugen, zurückgeführt: An den Halteplätzen pflegte U. den Gefährten aus seinen religiösen Büchern vorzulesen. In einem Christendorf geht er mit den Einwohnern, — wozu er sich extra ein schwarzes Gewand mitgenommen —, kommt aber ganz zerknirscht in's Quartier zurück. Das wiederholt sich 2 Monate später auf der Heimreise von Damaskus, und nun belehrt ihn ein christlicher Schaich über das nahe bevorstehende Auftreten des Propheten. Nach weitern 5 Monaten kehrt Abū Sufjān von einer Kommanditreise nach Jaman zurück; Muḥam-

---

[1] *Aġ.*, Hiš., ferner Ḥalabī l. c., I. Ḥaǧar 2, 706, u. s. w., sowie Ḥassān's Dīw. 118, 11 ff. [2] Ḥadīṯ [3] Bakrī 735 = Dīw. Ḫansā 196 f. (N.)

[4] *Aġ.* 20, 135. RHODOKANAKIS, *al Ḫansā* 7. W. ROBERTSON SMITH, *Rel. of the Sem.* 125

[5] Das Einzelne s. *Aġ.* 3, 189. Damīrī 2, 211. Balawī 2, 508. I. Kaṯīr 288ᵛ

[6] Wie der Gegensatz von Engel und Teufel, verrät auch diese Vorschrift die muslimische Erfindung. Der Eremit, irgend einer Sekte angehörig, wird wohl selber eine schwarze Tracht gehabt haben (vgl. Rabbūlā in Barhebr. *Nomok.* 110. G. HOFFMANN, *Auszüge* p. 125. BRAUN, *Synhados* 67 und *Or. Ltz.* 1903, col. 337)

med's geringes Interesse an seinem Gewinnteil ist ihm unverständlich, er forscht nach und hört, er habe sich inzwischen für den Propheten erklärt. Er bringt die Nachricht dem U. nach Ṭāif, der aber weigert sich ihm zu folgen, mit Rücksicht auf die Ṯakafiten, die seinen eigenen Ansprüchen geglaubt, und aus Angst vor den bösen Mäulern der Weiber insbesondere[1]. — Sogar eine persönliche und offizielle Zusammenkunft mit dem Propheten soll er in Mekka gehabt haben, nachdem er ihm 8 Jahre lang aus dem Wege gegangen war und in Baḥrain gewohnt hatte[2]: das Gespräch — Ḫuṭba Saǧʿ und Gedichte einerseits, Basmala und Sūra 36 anderseits — führt zu keinem positiven Resultat. U. will erst einen äußern Erfolg sehen und geht nach Syrien, während jener die Ḥeǧra vollführt. Auf die Kunde vom Sieg bei Badr eilt er heim, um sich Muḥammed anzuschließen und ihm in aller Form den Beruf abzutreten[3]: aber da erfährt er bei Badr die Namen derer in der Cisterne, betrauert sie in Wort und Tat — und läßt den Islām fahren[4]. Er stirbt später in Ṭāif[5]. — Nach beiden Überlieferungen sind es persönliche Gründe, die ihn dem Islām entfremden: dort das beleidigte Selbstgefühl („er beneidete ihn" heißt es oft), hier der Haß gegen den Töter seiner Verwandten. Beides ist wohl denkbar. Unglaubhaft aber ist jenes Rendez-vous bei der Kaʿba; denn schon die Art, wie der Prophet in spätern Jahren U.'s Schwester über ihn interviewte (s. o.), scheint eine frühere Bekanntschaft völlig auszuschließen. Die Gedichte, die sie ihm vorträgt, sind ihm neu, er begeistert sich an ihnen, und er findet, U. sei „beinahe ein Muslim gewesen", — nach einem andern Ḥadīṯ, den aber I. Saʿīd[6] für apokryph erklärt, freilich, „er sei in den Gedichten gläubig, im Herzen ein Kāfir". An diesem zwiespältigen Ausspruch hat sich auch die Tradition gespalten. Einerseits fragt sie, warum nicht er der Prophet geworden sei, da er doch den selben Glauben gehabt? Sie läßt ihn zur Beantwortung etwas Ähnliches erleben, wie Muḥammed[7], eine Herzenskündigung: da stellt es sich heraus, daß er zwar innerlich mit

---

[1] I. Ḥaǧar 1, 263, cf. 3, 437. I. Kaṯīr 287r
[2] I. Kaṯīr 288r (az Zuhrī)
[3] والقى اليه مقاليد هذا لأمر (vgl. Dozy s. v. مقلاد)
[4] Er soll die Kuraischiten auch zur Rache aufgereizt haben: *Aġ*. 3, 187, vgl. oben p. 73, A. 4
[5] Nach einer Legende beim Zechgelage auf Schloß Ġailān (*Aġ*., u. s. w.)
[6] Bei I. Kaṯīr 289r
[7] S. Sprenger 1, 162 ff.

ihm einverstanden ist, aber an seiner Mission zweifelt[1]. „Ich weiß, daß die Ḥanīfīja wahr ist, aber es beschleicht mich Zweifel an Muḥammed", sagt er sterbend. Oder sie betont in jenem günstigen Ausspruch das „Muslim", sucht den Beweis durch Unterschiebung von Gedichten, ähnlich denen Ḥassān's, zu erbringen, und stempelt ihn geradezu zum Ḳorāninterpreten. Anderseits betont sie den Kāfir. Wie Muḥammed durch Baḥīrā, so wird U. durch den Asketen als inspiriert erfunden, aber von Ġinnen, d. h. vom Teufel inspiriert. Drum nennt sie ihn schlechthin den „Kāfir"[2] und sucht sein Andenken auszutilgen.

Was sagen zu alle dem U.'s Gedichte? Wenig erfreulich für uns ist von vornherein der Ausspruch, den al Ḥaǧǧāǧ, U.'s engster Landsmann, einmal in einer Ḫuṭba tat[3]: zu seiner Zeit seien die Kenner von U.'s Gedichten bereits dahin, und mit ihnen ihre authentische Auslegung. Dazu kommt, daß sein Dichterruhm, trotz allerlei lobender Urteile, schwerlich von seinen Profangedichten datierte, sondern von den „religiösen": diese aber sind von der Tradition grade am Härtesten mitgenommen worden. Man sieht: die Echtheitsfrage muß immer mit der Verfolgung der Überlieferungsgeschichte Hand in Hand gehn[4].

Zu den oben erwähnten historischen Gedichten kommen noch einige Fragmentchen, z. B. von Lobgedichten auf den Stamm Ṯaḳīf (Reǵezvers L'A عيط, etc.; I. Qut. *Dichterb.* 282, etc.; Bakrī 451; Bakrī 838)[5], und die Beschreibung der Auswanderung der Ijād nach dem ʿIrāḳ (Bakrī 45 + Aḍdād 81, vgl. WÜSTENFELD, *Wohnsitze* 63). Ganz isoliert steht die Klage über den ungeratnen Sohn: *Ḥamāsa* 354, *Aġ.* 3, 191, vollständiger cod. Goth. 532, fol. 17r, und ist wahrscheinlich jünger (vgl. Tebrīzī).

Von der Hauptmasse, den „religiösen" Gedichten, sind nun, wegen literarischer Abhängigkeit vom Ḳorān, als unecht auszu-

---

[1] *Aġ.* 3, 188. 190. I. Kaṯīr 287r, u. ö. Wie Muḥ.'s Herzöffnung, wird auch U.'s Exploration charakteristischerweise teils in die Jugend (Balawī 2, 508), teils in spätere Zeit, ja (so meist) erst vor den Tod angesetzt. — Eine andere Rezension läßt übrigens U. so den Dichtergenius empfangen (GOLDZIHER, *Abh.* 1, 213, cf. Damīrī 2, 210 unten) [2] Damīrī l. c. Nawawī p. 164 [3] *Aġ.* 3, 187

[4] Auch auf Verwechslungen muß man achten. Es gab mehrere Dichter des Namens Umajja (s. Ḫiz. 1, 122). Sogar mit U. b. Abi-ṣ Ṣalt al Maġribī hat man ihn verwechselt, und erst recht mit dem Huḏailiten

[5] Unecht ist das Wāfirgedicht in der Gamhara, wie der Herr Jubilar selber neulich gezeigt hat (*Fünf Moʿall.* 1, 19f.)

scheiden[1]: *a*) die meisten der in Sujūṭī's Itḳān 285 ff. citierten Verse[2]. Sie sollen gewisse sonderbare Ḳorānwörter als bereits vorhanden und rein-arabisch erweisen. Selbst HUART (*J. As. l. c.* p. 30) wagt aus Sujūṭī's Darlegungen keinen bündigen Schluß auf die Echtheit zu ziehen, und mit Recht. Vor allem will beachtet sein, daß manche von jenen Versen entweder mehrere Worte mit gewissen Ḳorānversen gemein haben, oder aus mehreren solchen zusammengestoppelt sind. Konnte nun der Prophet so unklug sein, spezifisches Gut U.'s in seine Offenbarungen aufzunehmen? Und eine gemeinsame Quelle beider hätte ja den religiös Interessierten bekannt sein und die Originalität der Offenbarungen sofort Lügen strafen müssen! Vielmehr hat sie eben die oben erwähnte Traditionsrichtung U. untergeschoben, und nicht einmal mit viel Erfolg, denn diese Verse sind außer in Ṭabarī's *Tafsīr*, aus dem sie Sujūṭī offenbar hat, kaum irgendwo überliefert, weder die Lexika, noch selbst die Glossare zum Ḳorān kennen sie[3]. — Dasselbe gilt von den im nämlichen Zusammenhang citierten Versen in der Einleitung der Ǧamhara; die sind alle vom Ḳorān abhängig. *b*) das Gedicht I. Kaṯīr 287ᵛ (kürzer Damīrī 2, 473, u. o.): eine Vision von Paradies und Hölle — anläßlich der Herzensexploration —, unter Verwertung von Sūra 19, 62. 88, 15, u. s. w.[4]. *c*) Das völlig ḳorānisierende Gedicht über die Hinfälligkeit aller Kreatur: CHEIKHO, *Naṣr.* 226 f. (aus einer jetzt verschollenen Mosuler Hs.)[5]. *d*) Das Lobgedicht auf Muḥammed: *Ḫiz.* 1, 122 (zu V. 3 cf. Sūra 9, 33, zu V. 12 Sūra 33, 40, u. s. w.), charakteristisch übrigens durch die Zurückweisung des Glaubens an Muḥ.'s Unsterblichkeit V. 13[6]! *e*) Die Schilderung von Hölle und Paradies: Ps.-Balḫī 1, 202 f., direkt auf Sūra 56, 15 ff.; 76, 21; 37, 41 ff. u. s. w. aufgebaut[7]. *f*) Über Mariae Verkündigung und Empfängnis, und Jesu Geburt: Ps.-Balḫī 3, 123 (cf. Jāq. 2, 587, 4), eine

[1] Ich übergehe die vielen Verse, die nachweislich andern gehören und in ihren Gedichten vorkommen

[2] Einige wenige von ihnen sind unverdächtig, wie etwa der auf قطميرا p. 299 zu verbessern nach Sujūṭī's Tafsīr 5, 248)

[3] Wenigstens nicht das (viele Verse, auch solche U.'s zitierende) von al Ispahānī, cod. Berol. 675

[4] Zur Rezension und Autorschaft vgl. übrigens 'Ainī 2, 187, und wiederum Kāmil 43. 194

[5] Nach briefl. Mitteilung L. CHEIKHO's

[6] Vielleicht hat das Verspaar in DE GOEJE's *Fragm. hist. Ar.* 2, 33 dazu gehört, wenn nicht zu dem Gedicht Hiš. 39, 9 ff., das ja auch U. zugeschrieben wird

[7] Vgl. übrigens 'Ainī 2, 346. Nachweislich hat dazu gehört einer der oben beurteilten Verse im Itḳān p. 289; vielleicht auch die in Ǧāḥiẓ' Buḫalā 236 f., u. a.

Nachdichtung von Sūra 19. *g*) Über Lot und den Untergang Sodom's: Jāq. 3, 59 (cf. Ps.-B. 3, 58, Ḳazwīnī 2, 135), nach Sūra 11. 15, 59. Damit fallen wohl auch die Verse über die Sündflut und Noah's Rettung Ps.-B. 3, 24 f. *h*) Die Verse über den *jaum al taġâun* (Sūra 64, 9) und die Vergeltung: Ps.-B. 2, 145, von ḳorānischen Ausdrücken voll gespickt, sowie die ebenda 1, 207 (cf. Sūra 7, 44)[1]. *i*) Das lange Gedicht in Naṣr. 227 (aus einer im Orient befindlichen Hs.), eine Nachahmung des unter sub 5) erwähnten, übrigens lebhaft an Ḥassān 23, 4 ff. erinnernd. *k*) Das Fragment *Ḫiz.* 1, 120 (aus *Aġ.*, aber im Druck und cod. Goth. nur zur Hälfte vorhanden). Beachte darin die Voraussetzung der (ursprünglichen) zweimaligen Ṣalāt (V. 1) und den Gegensatz von *ḳāfir* und *īmān* (7 ff.). Die Unechtheit würde noch zweifelloser durch die eventuelle Zugehörigkeit der Verse Ps.-B. 2, 145 (cf. Sūra 7, 186 u. s. w.)[2]. *l*) Aḍdād 51, 10 f. (Sūra 39, 6). *m*) I. Ḥaǧar 4, 723, vollständiger in Ṯaʿlabī's *Ḳiṣaṣ* (1306) p. 150: Paraphrase von Sūra 19, 62 ff.[3]. *n*) Hiš. 146 (s. nachher unter Nr. 3). *o*) Der Doppelvers L'A ليط[4], aus einem (unechten) Gedicht des ʿAdī b. Zaid (Ps.-B. 1, 151, vollständiger Maḳrīzī, *Ḫiṭaṭ* 1, 22) stammend. *p*) Die Verse in Ṯāʿālibī's *Kanz al kuttâb* 27ᵛ, eine Nachahmung des echten Gedichts *Aġ.* 8, 3, 8 ff. (vgl. oben p. 73, A. 8), sowie das in Reim und Metrum übereinstimmende Fragment *Ḫiz.* 4, 4 (cf. Sūra 11). Anderes müssen wir hier übergehen.

Unzweifelhaft steckt in diesen Gedichten allerlei Echtes und sind sie ziemlich früh, als das Verbot der Nachahmung des Ḳorāns noch unbekannt war, in der Absicht gedichtet worden, Umajja, z. T. aber auch Waraḳa, Zaid b. ʿAmr u. a. untergeschoben zu werden, zu ihrer muslimischen Korrektur. Aber wir haben keine Möglichkeit, zu scheiden, und geben vorsichtshalber einstweilen lieber das Ganze preis.

Von jenem Bedenken (Abhängigkeit vom Ḳorān) sind, soviel wir sehen, folgende Stücke frei:

---

[1] Dazu mögen auch die Verse in Lexx. كفر, قسّ, und einige andre gehören, sowie der vielberufene auf مُسْتَطَرٌ L'A, T'A سطر, *Aġ.* 3, 187, I. Qut. *Dichterb.* 280, I. Ǧinnī's *Ḫaṣāiṣ* 134ʳ (vgl. unten p. 88 A. 1)

[2] Hier beachte z. B. das iranische Wort دُسْفان „Bote"! — Ferner vgl. Lexx. دقط (دقظ), *Ḫiz.* 4, 70

[3] Dazu ein Verspaar irgendwo in der Gamhara (Sūra 19, 72)

[4] Cf. Ṭabarī 1, 1122?

1) Das Fragment Ps.-B. 3, 25 (Wāfir): Aussendung der Taube aus Noah's Arche, ihre Belohnung mit dem Halsband. In Ǧāḥiẓ Ḥaiw. (Vindob.) 112ᵛ. 212ᵛ stehn die Verse 9 und 12 wohl richtig voran. Das Gedicht ist, nach zersprengten Versen zu schließen[1], ursprünglich umfangreich gewesen und hat u. a. eine Schilderung Himmels und der Erde, der Gestirn- und Engelwelt enthalten. 2) Von einem Ḥafīffragment über die Opferung Isaaks sagt Baġdādī Ḫiz. 2, 542 f., der letzte V. komme öfter vor, gehöre aber nach der herrschenden und richtigen Meinung zu einer 79 Verse zählenden Ḳaṣīde U.'s, in der von allerlei Propheten, David, Salomo, Noah, Mose, Abraham, Isaak die Rede sei. Von ihr läßt sich ein Drittel rekonstruieren, und, Lücken vorbehalten, etwa so gruppieren: Über die pfeilschnelle Fahrt der Arche: Zamaḫš. *Asās* 1, 82; über die Tiere darin: Haiw. 396ᵇ (daraus im Mašriḳ 1894, 560); Aussendung der Taube Nuwairī's *Nihāja* 109ᵛ; Opferung Isaak's *Ḫiz.* l. c. 543[2]; Gebet Salomos, des Erfinders des Panzerhemdes, um Gottes Segen für irgend ein Unternehmen (oder für dies Handwerk): Ǧawālīḳī, *Muʿarrab, ZDMG.* 33, 213; ein Vers über Salomo's Autokratie: Lexx. شطن (u. s. w.), und vielleicht Einzelverse wie T.ʿA. 5, 450[3]. 3) Umstritten ist das Fragment (Ṭawīl) bei I. Hiš. 146, ein Preis des ewigen Gottes, dem nichts verborgen ist; daran anschließend Abraham's und Aaron's Sendung zum Pharao, ferner die Errettung Jona's, und eine Bitte um Sündenvergebung. I. Isḥāḳ schreibt es dem Zaid b. ʿAmr zu, I. Hišām (V. 1. 2. 5 ausgenommen) dem U. Nach Baġdādī 1, 119, der es nebst zwei andern Stückchen dem U. gibt, gehört es zu einer langen Kaṣīde, in der er auch von Noah, Joseph, David, Salomo redete. Nach ihm ist ferner das مطلع der Vers auf فانيا. Aber anderseits hat I. Hiš.'s 1. Vers den Binnenreim, und dies ist auch nach ʿAinī (4, 243) der Gedichtsanfang. Und doch wird grade auch dieser Vers von I. Isḥāḳ dem Zaid zugeschrieben, wie auch mehrere der folgenden von Ps.-B. (1, 62—75), während andre wieder dem U. gehören sollen (ib. 2, 24, u. s. w.). Ein Vers stammt nach I. Isḥ. (149) von Waraḳa. Die Tradition hat also offenbar kontaminiert, was bei Gedichten dieser gleichgerichteten Männern leicht geschehen konnte. Eine Scheidung ist unmöglich.

---

[1] L'A رأب, وثب, قام, ركب, قرق, حلل, Ḫiz. 3, 286 etwa in dieser — mittelbaren — Folge) [2] Vgl. Naṣr. 230. Ps.-B. 3, 65. Einzelverse auch sonst

[3] Der V. in Sujūṭī's *Tafsīr* 4, 120 kann nicht echt sein (Sūra 16, 54)

Wohl aber könnten 27 von Ǧāḥiẓ *Ḥaiw.* 11^{r} und z. T. von Nuwairī 94^{v}. 109^{v} unter U.'s Namen zitierte Verse zu dem echten Gedicht gehören: sie erzählen die Fahrt der Arche und ihre Landung auf dem Ǧūdī, die Aussendung und Belohnung der Taube, den Betrug des Hahns durch den Raben. Die Wiederkehr eines Themas beim selben Dichter ist ja nichts Seltenes. 4) Von einem langen Ḫafīfgedicht kennen wir folgende Partien (c. 45 Verse): Lob Gottes, Beschreibung seines Throns: I. Katīr 5^{r}. 289^{v} (Ps.-B. 1, 165); Weltschöpfung, Aufzählung von Tieren aller Art: *Ḥaiw.* 113^{r}. 397^{r} (daraus *Mašriḳ* 11, 535); Pharao's Bestrafung mit Hungersnot und Ungeziefer: ib. 188^{r}; sein Untergang im Meer: Ps.-B. 3, 82; Vernichtung der Ṯamūd (Aḥmarlegende): ib. 3, 40[1]; ferner Beschreibung einer Dürre und des Regenzaubers: *Ḥaiw.* 245^{v} (kürzer Damīrī 1, 188, u. o.); endlich Einzelverse wie *Ḥaiw.* 230^{v}, Hiš. 598, 6, Ṭab. *Tafsīr* 1, 226, Qut. *Dichterb.* 280, 16. 5) Die Reste eines Kāmilgedichts dürften etwa in folgender (mittelbarer) Folge gestanden haben: Schöpfung von Himmel und Erde: *Ḥaiw.* 163^{v}; die 7 Himmel mit Beschreibung des 1. und 2.: Ps.-B. 2, 7; die des 3. und 4.: TʿA صقر bezw. حقر; des Mondes: LʿA سهر und der Gestirne: LʿA صدق (12, 66), مها (20, 169); der Cherubim: Ps.-B. 1, 165, 6 ff.; der aus dem Himmel vertriebenen Dämonen: *Ḥaiw.* 341^{v}; Gottes Majestät auf dem Thron: Naṣr. 235[2]. Weiter die fastenden Engel: *Ḳāmūs* in FLEISCHER, *K. Schr.* 1, 60; der Engelbotendienst: Ps.-B. 1, 169. Auf dies letzte Stück folgte nachweislich gleich die Beschreibung der Seraphim, der Thronfiguren und der gepeitschten Sonne: Ps.-B. 1, 168 + I. Katīr 289^{r}. Dann etwa die der Erde als Menschenwohnsitz: Ṭab. *Tafsīr* 30, 26 und Erhalterin: LʿA طوط. Endlich irgendwo die Legende vom Wiedehopf (s. u.): *Ḥaiw.* 183^{v} (kürzer Qut. *Dichterb.* 279 u. sonst)[3]. 6) Zum eisernen Bestand der U.-Tradition gehört das schöne *memento mori* (Ḫafīf): I. Katīr 288^{r}[4]. 7) Das Ḫafīfgedicht Hiš. 40 wird stets entweder U. oder seinem Vater zugeschrieben, es bleibt also wenigstens in der

---

[1] U.'s Autorschaft wird bei allen diesen Fragmenten für einzelne Verse auch sonst bezeugt

[2] Quelle? V. 1 und 2 auch sonst bezeugt

[3] Eine Nachahmung dieses Gedichtes ist offenbar das oben angeführte: Naṣr. 227, wozu vielleicht die Verse Baiḍ. 1, 555 und TʿA 2, 511 gehören

[4] Kürzer in *Aġ.* 3, 192. Allerdings, wenn der bei Maš. 1, 138 voranstehende Vers ursprünglich ist, dann ist das Gedicht unecht. (Vgl. auch Aus b. Ḥaǧar Nr. 40)

Familie. — Allerlei zersprengte Verse endlich müssen hier unberücksichtigt bleiben.

Dies in der Hauptsache der Überlieferungsbestand. Die historischen Gedichte könnten von irgend einem andern herrühren, sie geben sich ganz in der üblichen Manier. Daß die „religiösen" (um sie kurz so zu nennen) den Verfasser von einer ganz anderen Seite zeigen, versteht sich; übrigens ist wenigstens ein Fragment erhalten, wo er (oder eventuell sein Vater) beide Genres verbindet, indem er Gottes Zeichen und Allmacht mit der (von ihm selbst erlebten) Elefantengeschichte illustriert, in bereits legendarisch ausgeschmückter Form. Dürfen wir aber U. wirklich als Verfasser der Gedichte ansehen? Die Poesie seiner Gesinnungsgenossen ist noch zu wenig untersucht, um einen Maßstab zu liefern[1], wir sind auf bloße Indizien angewiesen. Und da ist einmal zu bedenken, daß U.'s religiöse Gedichte bei den Überlieferern nie die Rolle gespielt haben, wie die Dīwāne anderer berühmter Dichter[2], folglich auch nicht im gleichen Maße all' den Fährlichkeiten der gelehrten Weitergabe und Rezensierung unterworfen gewesen sind. Seine Poesie ist teils unterdrückt, teils tendenziös nachgeahmt worden, aber sie kann unoffiziell, auf Nebenpfaden, fortgelebt haben. Wer weiß, ob z. B. al-Ǧāḥiẓ, dem wir manche Unika verdanken, den Dīwān exzerpiert hat, den (der nur 10 Jahre vor seinem eigenen Tode gestorbene) I. Ḥabīb kommentierte?[3] Und so mag es auch mit dem Sondergut der Lexika günstiger liegen, als wenn es aus offiziellen Dīwānrezensionen stammte. Ferner bestätigen die Überreste das durchaus, was die Tradition zur Charakteristik zu sagen pflegt: „Er sprach von Abraham, Ismael, der Ḥanīfīja, vom Jenseits" (*Aġ*. 3, 187. 188. I. Raḳīḳ, *Ḳuṭb assurūr* cod. Vindob. I, 87ᵛ); sie enthielten „Weisheitssprüche" (Damīrī 2, 210 ult.). — Ibn 'Abbās pflegte aus der Rolle des I. Abi-ṣ Ṣalt zu zitieren: Zamaḥšarī, *Asās* 1, 86, 22 — und „bekräftigen den Monotheismus" (Dam. l. c.). Also mindestens mittelbar werden unsre Gedichte von Umajja oder aus seinem Kreise stammen. U.'s Theologie hat die Gelehrten weniger interessiert, als seine Geschichten und Beschreibungen; aber

[1] CHEIKHO's Material im *Mašriḳ* 1904 entbehrt aller Kritik. Viel Licht könnte die Sichtung der Gedichte A'šā's verbreiten

[2] Daß sie je populär gewesen, gar in dem Maße, wie es SPRENGER 1, 78 behauptet, ist rein gar nicht zu erweisen

[3] Der Nachweis des Gegenteils ist leider z. Z. nicht möglich

wenn darum von jener weniger erhalten ist, als von diesen, ist es, wie es scheint, besser, als das Umgekehrte wäre. Der folgenden Skizze des Inhalts füge ich einige Verweise auf jüdische Quellen und sonstige Parallelen hinzu; mehr gestattet uns leider der Raum nicht.

Ein beliebtes Thema ist die Sintflut[1]. Da der Rabe, auf Aas stoßend, seine Mission vergißt[2], schickt Noah die Taube, um einen Landungsplatz (Var. eine Quelle!) zu suchen. Kotbespritzt (wie im babylonischen Bericht) bringt sie einen Rebenzweig (so) und erhält den ausbedungenen Lohn, nämlich ein gegossenes Band, das ihr und allen Nachkommen wie ein *siḫāb* den Hals schmücken soll[3]. Vor der Flut war das Goldene Zeitalter, wo die Menschen nackt gingen, die Steinplatten weich waren[4], Tiere und Dinge Sprache besaßen[5], — und wo der Rabe den Hahn betrog, indem er nach einer gemeinsamen Zeche ausriß und ihn als Pfand in den Händen des Wirtes ließ[6]. — Sieben Tage und acht Nächte fährt die Arche, sicher gelenkt trotz dichter Finsternis, bis sie am Gūdī landet. — Opferung Isaak's: Er bittet den Vater, ihn recht fest zu binden, daß er nicht zittere, und seinen Rock vor Blutspritzen zu schonen. Im Augenblick, wo jener das Messer zückt, macht Gott Isaak's Hals „ehern."[7] — Über Pharao[8] sind, außer den fragwürdigen Versen oben *sub 3)*, nur 2 Fragmente von zusammen kaum 10 Versen, erhalten: die Heimsuchung der Ägypter mit Heuschrecken, Ameisen und Hungersnot[9], und Pharao's Untergang im Meer, und zwar mit der bekannten Wendung, daß er

[1] Vgl. oben die Aufzählung der Fragmente

[2] Vgl. die *Pirḳē R. Eliezer* c. 23. *Bienenbuch* ed. BUDGE p. ܠܚ. Ṭab. 1, 188 usw., Muḥāḍarāt 2, 396

[3] Daher die alte Redensart: „So lange ein Halsband die Ringeltaube schmückt"

[4] Vgl. den bekannten Vers Ruba's (AHLW. III, Nr. 46), Provv. 2, 341 usw., und Maḳrīzī, *Ḫiṭaṭ* 1, 160

[5] Jüdische Belege für diese allgemein verbreitete Vorstellung z. B. *Jubiläen* 3, 28, Joseph. *Ant.* 1, 1, 4

[6] Von I. Qutaiba (*Dichterb.* 279) als Kuriosum erwähnt

[7] Jüdische Quellen und arabische Legende bei GRÜNBAUM, *N. Beitr.* 112 ff. Vgl. auch Ṯa'labī, *Ḳiṣaṣ* (1306) p. 59, 8 v. u. WEIL, *Bibl. Legenden der Muselmänner* p. 89

[8] Die Form فُرَيْع, die U. nach SPRENGER 1, 66 „zu schreiben pflegte", ist mir bloß in dem Einzelverse T'A 5, 451 (*Muḥīṭ* 1595) begegnet. Als Hypokoristikon von فرعون (wie سُلَيْم, سلام Muzhir 2, 251, 7. 9 von سُلَيْمان) könnte sie aus der südarabischen Tradition stammen (s. später)

[9] Vgl. Ṯa'labī l. c. 119 f

im letzten Moment noch Gott anruft[1], aber „der Ruf war, nach all seiner Abgötterei, unnütz" heißt es. Damit bricht das Fragment ab. — Von Salomo ist laut Tradition in dem Einzelverse Lexx. شطن die Rede: „Er wirft alle Schlechten und Rebellischen [Dämonen?? vgl. Nābiġa 5, 22—25] in Fesseln und Kerker". Er wird auch das unter *2)* erwähnte Gebet gesprochen haben[2]. — Die arabische Legende ist durch die ausführliche Erzählung von der Freveltat des Aḥmar und dem dadurch heraufbeschwornen Untergang Ṯamūd's vertreten[3], ferner vielleicht durch die Notiz vom Dammbau in Ma'rib I. Hiš. 9 (strittiger Vers); die Tierfabel durch den Wiedehopf, der seiner verstorbenen Mutter seinen Kopf zur Grabstätte leiht[4]. Umajja verdanken wir weiter die genauere Beschreibung einer Art Regenzaubers im alten Arabien: zu Zeiten der Dürre bindet man Rindern Feuerbrände an die Schwanzbüschel und treibt sie auf Anhöhen, so sendet der Himmel Wasser[5]. Am vollständigsten hat uns diese Stelle Ǧāḥiẓ überliefert, und ebenfalls er die (stark verdorbenen) Verse über die Schlangenbeschwörung (*Ḥaiw.* 211ʳ), wonach die Schlange durch Gottes Strafe (im Paradies) der Füße beraubt wurde[6] und aus Furcht dem Zauberwort des Menschen gehorcht. — Kosmologische Vorstellungen[7]. *Nr. 1)*: Das Himmelsgewölbe ist die Wölbung einer gegossenen Schale, ohne Riß, und so glatt, daß die Sonne an ihr abgleitet (beim Untergang). Der Himmel dient Engeln als Ruhesitz. Gottesknechte, ehemals gefallene Engel, stehn auf der Erde. Ferner war da die Rede von Gestirnen, von den Wetterwolken, die, vom Wind geritten, einherjagen; von üppigen Weiden, die dem Vieh zu Fruchtbarkeit und

---

1 *P. R. Eliezer* c. 45. Sūra 10, 90, usw. (s. GRÜNBAUM l. c. 164f.)

2 Allerdings kann irgendwo in dem Gedicht auch von David die Rede gewesen sein, der ja zunächst als Erfinder des Panzerhemdes gilt

3 Näheres bei HUART, *J. As.* l. c. p. 30ff., ferner NÖLDEKE, *Mo'all.* 3, 31. (Der eventuell dazu gehörige Vers bei I. Hiš. 483 ist wegen مسلم und der jüngern Konstruktion von أناب mit ل *r.* verdächtig)

4 S. DE GOEJE's Verweis zu Qut. 279, Anm. Die mythologische Reminiszenz mag von andern aufgedeckt werden

5 S. ROBERTSON SMITH (übers. v. STÜBE), Anm. 355. Der Brauch wird außerdem von einem Ṭajjiten bezeugt (Damīrī 1, 184. 188. RASMUSSEN, *Add.* V¢). Zu seiner supranaturalistischen und rationalistischen Erklärung bei Spätern s. Dam. l. c. 188 und L'A بقر gegenüber Jāq. 3, 118

6 Wie in der jüdischen Legende (und darnach z. B. bei Aphraates)

7 Nach *Nr. 1)* und *5)* samt dazu gehörigen zerstreuten Versen (s. o.)

Milchreichtum verhelfen. *Nr. 5)*: Gott hat die Erde dem (Regen-) Wasser zur Begattung niederknien lassen[1]. Auf den Gipfeln der Erde stehn, festgebannt, Engelsdiener (تلامذة); auf zitternden Schultern tragen sie das unabnutzbare, sich niemals ziehende (metallene) Himmelsgewölbe, das so glatt ist, daß nicht einmal das aufsässige Ḳurād-Insekt darauf Fuß fassen kann[2]. Nachdem Gott 6 Himmel, wie Etagen übereinander gelagert, vollendet, schuf er den 7., höchsten. Der 1., بُرقِع, gleicht einem „windstillen“, „glatten“ „Meer“ (سَدِر)[3], und Engel umgeben es. Der 2. ist خَضْراء, sieht aus wie زُجاجة الغَسّول; er beschattet die Häupter jener Engel. Der 3., صاقورة, hart, wird eingeschmolzen und erstarrt wieder (جمد). Der 4., حاقورة; an ihn grenzt der 5. — Gott wohnt im höchsten, 7. Himmel. Den Reittieren, denen die Füße gefesselt sind, hat er Decken und Sattelstühle aufgelegt, und einen Tragsessel, mit Rubinen geschmückt, auf's Genick. Darauf thront er als König, von Engeln angebetet. Loderndes Feuer trennt die untern Sphären von ihm. Millionen leichtbeschwingter Engel, seine تلاميذ, durchfliegen als seine Boten den Himmel. Träger des Throns sind die 4 Seraphim, ein Mann und ein Stier unter dem rechten, ein Adler und ein Löwe unter dem linken Thronfuß. — Hierzu mögen einige Bemerkungen erlaubt sein. Während die أطباق (im Ḳorān طباق) bei den Juden der Vorstellung nach, bei den Babyloniern vielleicht sogar mit der selben Bezeichnung vorhanden waren, stehn die paar erhaltenen Himmelsnamen ganz vereinzelt. Aber vielleicht sind sie für uns doch nicht so rätselhaft, wie den arabischen Philologen[4], nur dürfen wir nicht gleich im assyrischen Lexikon kramen wollen[5]. بُرقِع (Var. im T'A بُرقَع) ist entweder בי(ת) רקיע[6],

---

[1] Wie die Kamelin dem Hengst. Der Ausdruck, nach FREYT. s. v. نوّخ im Ḳorān, wird im Ḥadīt vorgekommen sein. Gegen LANE's falsche Übersetzung 1370[a] vgl. vielmehr den Vers U.'s in L'A, T'A عتم, wo er wieder die Vegetation aus dieser Begattung zwischen Erde und Regen entspringen läßt

[2] Der Dichter fällt hier in den Vergleich des Kamelrückens (vgl. *Delect.* 112, 2)

[3] „Meer“ bedeutet سَدِر hier nach den Auslegern (s. LANE). Im Grunde wird dieses durchaus singuläre Wort eine fremde Reminiscenz sein; mehr will ich hier nicht vermuten

[4] I. Qut., *Dichterb.* 279

[5] Vgl. WEISSENBACH, *Fā'ūl* p. 70 oben. (HOMMEL'sche Schule)

[6] So DE GOEJE, Qut. Gloss.; HUART *J. As.* 1904, p. 341, A. Aber dies Kom-

oder aber בְּרָקִיעַ, das man leicht von Juden hören konnte, wenn sie z. B. ψ 150, 1 hebräisch oder aramäisch (בִּרְקִיעָא) rezitierten, — eher als die nackte Vokabel im casus rectus. Man hat es dann als Ein Wort verstanden[1]. Ferner: خَضْرَاء scheint im Verse Attribut zu sein (glasfarbig? vgl. Ez. 1, 22, Apoc. 4, 6), nicht eigentlicher Name. Also kann dies auch für صاقورة und حاقورة in Frage kommen. Wenn nun صاقور (neuarab. شاقور) „Beil" = סִיקוּרָא (Dt. 19, 5 Jer. Tg.), ܣܩܘܪܐ [2] ist, so kann صاقورة = סַקּוּרָא „rote Farbe" (Levy, *T. W.* 2, 186a) sein[3]. Diese Erklärung wird gestützt durch Ps.-Balḫī 2, ו: Darnach schreiben die einen dem 3. Himmel Hyazinthen-, also rote Farbe zu[4]. Wenn nach ihnen weiter die grüne Farbe (خضر) dem 1. Himmel (برقع) zukommt, und nach andern die Himmelssubstanz ein موج مكفوف oder eine im Feuer gehärtete (جمد) Maße ist, so hangen die im Gedicht gebrauchten Ausdrücke خضراء, „glattes, windstilles Meer" und das Bild vom Erstarren augenscheinlich damit zusammen, nur sind sie etwas anders auf die Himmel verteilt[5]. Also daher kommt es auch, daß die Namen (Attribute), außer برقع (bezw. رقع), mit den sonst überlieferten Namen, die ihrerseits doch wenigstens zur Hälfte die jüdischen sind[6], nicht stimmen. — Charakteristisch ist die kombinierte Vorstellung, daß Gott sowohl auf den Cherubim reitet, als auf dem Throne sitzt: Ezechiel's Thronwagen (c. 1). Die Thronträger haben ebenfalls dieselben Gestalten wie dort (und Apoc. 4)[7]. Die Engelboten sind noch deutlich als Blitze gedacht, denn es heißt, Manche bleiben, von ihnen getroffen, liegen (vgl. ψ 103. 104). Die Engel, die den Himmel tragen (*Nr. 1* und *5*), stehn auf den Gipfeln der Erde: eine Erinne-

---

positum ist unbekannt. Auch pflegte (ת)בֵּי in solchen Fällen با geschrieben (wenn auch *bē* gesprochen) zu werden. — Winckler's Erklärung aus √ برقع (*Ar.-Sem.-Or.* p. 205) übersieht den Zusammenhang mit רקיע

1 Auch Wahb: Ps.-Balḫī 2, ו, 5

2 S. Brockelm., *Lex.*, Bedjan 5, 534, 12

3 Ein Adj. סַקּוּרָא (wie סַמּוּקָא) ist nicht überliefert

4 Ursprünglich sind die einzelnen Himmel ja als Edelsteine gedacht, Sinnbilder der Tierkreise

5 Wie im Gedicht gehört auch nach dem Test. Levi c. 3 das ὕδωρ κρεμάμενον zwischen Himmel 1 und 2

6 S. Lidzbarski, *De proph. . . . legendis* p. 51. 52, N. — Übrigens sind auch jene Listen nicht konsequent. رقع gilt auch als 7. Himmel (TʻA 5, 361), usw.

7 Warum dieser Vers Muḥammed's Beifall fand (*Ag.* 3, 190, u. sonst), wird nicht angedeutet. Aber gewiß nicht, weil er ihn an die 4 Evangelisten erinnert hätte Winckler l. c. 137)!

rung an die beiden Kuppen des Länderberges[1] in der babylonischen Kosmologie? — Hierher gehört noch ein Verspaar über die Vertreibung der Satane aus dem Himmel (*Ḥaiw.* 341ᵛ, s. WELLHAUSEN, *Reste*² 137), und die beiden vielzitierten Behauptungen: daß die Sonne allmorgentlich zum Aufgang angepeitscht werden müsse[2], und daß die Mondsichel (beim Neumond) wie ein Schwert in der Scheide stecke und wieder herausgezogen werde[3].

Woher stammen diese Vorstellungen, die kein anderer Dichter vor und zur Zeit des Propheten so umfassend zum Ausdruck gebracht hat? Die übliche Antwort lautet: aus Syrien oder dem ʿIrāḳ, wie etwa bei al Aʿšā, der ja auch, als Christ, biblisch-jüdische Legenden kannte und verwertete. Aber al Aʿšā war auch in Neǧrān bekannt, ging da aus und ein, und muß bei diesem Anlaß auch mit dem Judentum in Berührung gekommen sein. Weiter betont man neuerdings wieder mit Recht, daß noch zu Muḥammed's Zeit das Ḥiǧāz mit der südarabischen Kultur in Fühlung stand, während der jüdische Einfluß von Norden her seit langem erloschen war. Die Legende läßt den Ḥanīfen U. bei den Christen und Juden Syriens studieren. Damit verrät sie, wie uns scheint, daß sie vom Ḥanīfentum nichts Rechtes mehr wußte, wie sie denn auch (das ist sicher) von jeher mit jenem Begriff gespielt und durch Fälschung von Versen und ganzen Gedichten die Ḥanīfen mit dem nördlichen syrisch-arabischen Christentum zusammengekoppelt hat. Daß so namentlich Zaid b. ʿAmr mitgenommen worden ist, weiß man längst, aber indem man die Bezeichnung حَنِيف immer durch die aramäische Brille betrachtete, d. h. den etymologischen Zusammenhang mit חַנְפָא für einen historischen nahm[4], unterstützte man die falsche Tradition unbewußt, *Ḥanīf* ist ein echt arabisches Wort und bedeutet „Sezessionist"[5]. Ob sich die betreffenden *homines religiosi* selbst so nannten, wissen wir nicht, — jedenfalls bildeten sie keinen organisierten Verband — sie nannten

[1] Vgl. WINCKLER l. c. 92, A. JEREMIAS, *Babylonisches im N. T.* p. 64

[2] Der Ḥadīṯ meint, weil sie ihren Anbetern nicht scheinen wolle (I. Kaṯīr 289 r/v)

[3] Der Vers ist vollständig nur LʿA سحر überliefert. — Vgl. GRÜNBAUM, *ZDMG* 31, 288, WINCKLER l. c. 136

[4] חֲנַף, חַנְפָא hätte als حُنَفٌ übernommen werden können, aber nicht als حَنِيفٌ

[5] Das Äthiopische hat das Wort (in seinen verschiedenen Formen) nur als literarisches Wort besessen, aus syrischen Texten! Das hat WINCKLER, l. c. 79f. gänzlich übersehen

nur ihren Glauben (oder besser: ihre Moral) الحنيفية. Der Ḳorān bringt den Begriff حنيف in enge Beziehung zur Religion Abraham's, also irgendwie zum Judentum (denn wie alt ist die arabische Abrahamlegende?), gewiß mit Recht; die Tradition hat vielleicht erst aus dem Ḳorāntext einen eigentlichen neuen Konfessionsnamen حنيفيّة (*Aġ.* 3, 187 u. ö.) und حنفية (I. Ḥaǵar 1, 261. 264) herausphantasiert. Wenn nun ferner die obigen Gedichte des ḥanīfen Umajja, auch nur stückweise, echt sind, so führen sie nach dem Süden. Sie haben genau das Kolorit, wie die Überlieferungen des Wahb b. Munabbih († 110 H)[1], — so sehr, daß er, falls er als Dichter hervorgetreten wäre, der Verfasser sein könnte. Der war aber Südaraber, aus Jemen, dem Land, wo sich Christentum und Judentum Jahrhunderte hindurch gegenübergestanden, und das von der alten babylonischen Kultur gerade so viel Spuren aufweist, als das nördliche Arabertum. Daß U. nach Jemen kam, braucht uns die Tradition nicht erst zu versichern (*Aġ.* 3, 192), es ist für einen vornehmen und gebildeten Ṭāifiten selbstverständlich. Insbesondere aber hat er, falls die betreffenden Verse an I. Ǧud'ān[2] echt sind, die 'Abd al Madān in Neǧrān besucht, — wie al A'šā. Die „Theologie" der Ḥanīfe wird sich von der jüdischen (und dem südarabischen Monotheismus) kaum stark unterschieden haben, sie legten den Nachdruck auf die Einheit Gottes, sonst namentlich auf moralische Forderungen, wie Enthaltung vom Wein. Zu ihren Gewohnheiten hat es augenscheinlich gehört, arabische und biblisch-jüdische Legenden zu erzählen[3], und zwar setzen diese, da wir bei U. allerlei uralte mythologische Reminiszenzen durchschimmern sehn (s. o.), eine lange und kontinuierliche Mythenüberlieferung voraus, ganz wie sie den Arabern des 1. nachchristlichen Jahrhunderts zugeschrieben wird[4]. Höchst wichtig wäre es, wenn auch sprachliche Indizien nach dem Süden wiesen[5]. Auf قُرْبُع (p. 82,

[1] Vgl. über ihn HUART's Artikel im *J. As.* 1904, p. 331 ff. Er ist der Gewährsmann Ṭabarī's und I. Aṯīr's, wie auch Ṯa'labī's für seine Legenden

[2] Sujūṭī, *Waṣāil* 44r, cf. I. Kaṯīr 284r, Ḥalabī 1, 173. Balawī 2, 84

[3] Vgl. Waraḳa b. Naufal. — Die „Moral" von den Geschichten haben die Philologen leider meist in den Papierkorb wandern lassen

[4] Vgl. WINCKLER l. c. 135

[5] Die südarabischen Reste grammatischer Art, die GRIMME, *Muhammed* (1904) p. 49 im Ḳorān entdeckt hat, sind nichts als schematische Reim- und Pausalformen. Aber natürlich hat Muḥammed auf keinem andern Boden gestanden, als Umajja und ganz Central- und Südarabien

A. 8) will ich kein Gewicht legen. Aber وِثاب „Sitz" (vgl. p. 79, A. 1) ist nach altem, einstimmigem Zeugnis jemenisch, und zwar jüdisch: ותב (gegenüber äth. וסב). Dasselbe bezeugen die Philologen für gewisse *fā'ūl's*, wie *kābūl, ǵādūf*, und so auch für باقور „Rinder", mit dem U.'s (und anderer Dichter) بَيْقُور (*bēqûr*) identisch ist. Darum mag auch ساهور dort gebildet sein (denn wie soll es U. und jener Ṭajjite für nichts aus סַהְרָא, סהרא verballhornt haben?), vielleicht auch صاقورة und حاقورة, — und wer weiß, ob nicht noch so und so viele *fā'ūl's!*

Das bißchen Theologie, das uns die Verse lehren, hat nichts Überraschendes. Gott (ربّ, رَبَّنَا, ربّ كريم, Var. رحيم)[1] hat sich vor Erschaffung der Welt auf den himmlischen Thron gesetzt (in Übereinstimmung mit der jüdischen Vorstellung von dessen Präexistenz, wie Sūra 11, 9), als Treuer (مُهَيْمِن [Sūra 5, 52 etc.], d. h. מְהֵימְנָא, מְהֵימָן πιστός), von den Engeln angebetet. Er ist unser einziger Beschützer und Überlebender (Ṭab. *Tafsīr* 1, 365); ohne seine Führung würden wir in der Irre gehn und müßten das Grab mit Freuden ersehnen. Als zuverlässiger Lenker (صَيْدَق, الأمين الأرشد) regiert er den Himmel und schreibt den Gestirnen ihre Bahn vor (L'A 12, 66). Die Engel, Himmelsträger, heißen seine „Knechte"[2]. Die Ḥanīfa[3] wird sich bei der Auferstehung allein behaupten, alle andern „Religionen" sind Trug. Den Tod, der keinen, selbst nicht das Wild der entlegensten Gegenden, übersieht, sollen wir stets als Merkzeichen auf der Stirn tragen[4]; die Erde, „unsere Mutter", muß uns wieder aufnehmen, aber Gott wird uns auferwecken.

Was U. zum Islām fehlte, oder ob ihn wirklich bloß persönliche Motive ihm entfremdeten, wissen wir nicht. Als Aspiranten auf die

---

[1] Wenn der oben p. 78, A. 1 zitierte Vers zu jenem Gedicht gehört, ist er unecht, trotzdem er mit U.'s Namen von jeher verknüpft ist. Übrigens wird statt مُسْتَطِر (so, nicht passiv, wie Sūra 54, 53) auch مُقْتَدِر überliefert, und statt السَّلِيطَط die Formen السلْطِيط, السلْطَط, السلطليط — es fehlt nur noch etwa *السلْطَط = *šiṭluṭu*! —, wie auch و statt هو. Also steht auch das Versmaß nicht fest

[2] Für die frommen Menschen kommt diese Bezeichnung nur in dem Reǵezvers „Wenn du, o Gott, verzeihst" usw. *Aǵ.* 3, 191 vor, der auch andern zugeschrieben wird (vgl. Ḥiz. 1, 358. Balawī 2, 309, sowie Aǵ. 10, 146)

[3] Dieser Name kommt bloß einmal vor: Hiš. 40 paen. (Sonst noch in dem unechten Gedicht *Ḥiz.* 1, 120, V. 2)

[4] Die Echtheit dieser Verse ist leider unsicher, vgl. oben zu *Nr. 6)*

Prophetenwürde können wir uns ihn nicht denken, trotz aller Überlieferung. Als Ḥanīf lebte er abseits und tatenlos. So wird auch der Prophet, der ja nach seinem Auftreten die Fühlung mit dem Adel Mekka's und Ṭāif's verlor — und bei seinem Mißerfolg in letzterer Stadt doch schwerlich mit U. zusammentraf! — ihn persönlich gar nicht gekannt haben. Und vollends unglaublich ist es, daß er gewisse verdammende Offenbarungen (wie Sūra 7, 174. 68, 12) auf ihn gemünzt habe (wogegen ja schon der Ausdruck الآيات deutlich spricht). Erst nach U.'s Tod vernimmt er aus seiner Schwester Mund allerlei Gedichte von ihm: sie sind ihm ganz neu, und wenn irgend eines der angeblich dazu geäußerten Urteile authentisch ist, so ist es dieses — dem wir uns leider in gewissem Sinne anschließen müssen:

عند اللّٰه علم اميّة بن ابى الصلت







Eine metrische Bearbeitung des Buches Kalīla wa-Dimna.

Von

M. Th. Houtsma.

Obgleich es durch die Angaben von H. Kh. und ibn Khallikān bekannt war, daß der arabische Dichter ibn al-Habbārijja († 504 A. H.), über welchen ich an einem anderen Orte ausführlicher zu handeln hoffe, eine metrische Bearbeitung von Kalīla wa-Dimna verfaßt hatte, gilt dieses Werk für ebenso unwiederbringlich verloren, als die noch ältere Bereimung von Abān al-Lāḥiḳī[1], so daß weder BROCKELMANN in seiner Notiz über den Dichter (*Gesch. der arab. Litt.* I, 252), noch CHAUVIN in seiner sonst erschöpfenden Bibliographie dessen Erwähnung tun. Indessen, wie es nicht selten vorzukommen pflegt, daß in Britisch Indien Werke in lithographischen Ausgaben erscheinen, die in Europa als verloren gelten, so erschien auch im J. 1317 A. H. (1900) eine Lithographie in Bombay unter dem Titel: كتاب نتائج الفطنة فى نظم كليلة ودمنة mit arabischen Randglossen, besorgt von dem sehr gelehrten Shaikh Faiḍallāh Bahāï. Das Werk ist folglich nicht verloren und nach den Angaben des Herausgebers noch in mehreren Abschriften, sogar in der ursprünglichen Handschrift des Verfassers in Indien vorhanden. Er sagt nämlich im Vorworte: الا انى كنت نقلت الكتاب من نسخة وقعت لى ثم وقفت على مسوّدته بخطه فقابلت نسختى وصحّحتها وزدت معها ما كان غرمه واصلحه الرئيس ابو الفتح هبة الله بن الفضل الكاتب بحسب الطاقة سنة ١٠١٢ يوم السبت قال

[1] Vgl. über diesen: *Spécimen d'une Encycl. mus.* S. 1

الرئيس هبة الله بن الفضل بن صاعد الكاتب ان الشريف انفذ بهذا المصنف والقصيدة هذه الى معتمد الملك ابى الفرج يحيى بن صاعد بن التلميذ خاله كرم الله وجهه لانهما كانا حليفى صفاء ورضيعى وفاء ليعرضه على مجد الملك فى سنة ٤٩٧ عند كون مجد الملك صدر الدولة وفى هذا النظم الرجز عدة مصاريع من السريع وكذا فى نظم ابان اللاحقى وغيره من المتاخرين مثل المعتز (sic) فى مسمّطاته ولم ارض لهذا السبيل الشريف بذلك لحسن شعره ولطفه وسهولته فاستدركت منها ما ذكرت صوابه وغرمت ما اخلّ به فى بياض وجدته فى خطّه بما استخرجته من كلام ابن المقفع وترجمته لكتاب كليلة ودمنة.

Der Herausgeber der Lithographie hat folglich seine Abschrift kollationiert und verbessert nach einer Handschrift vom Jahre 1012 A. H., in welcher der Abschreiber Hibatallāh b. al-Faḍl b. Ṣā'id bezeugt, daß er im Autograph des Verfassers viele Verstöße gegen die Regeln der arabischen Metrik bemerkt und nach der ursprünglichen Redaktion von ibn al-Muḳaffa' verbessert hat, also nach einer gänzlich subjektiven, nicht einmal von allen Kennern gebilligten Auffassung. Nach den oben abgedruckten Worten lesen wir nämlich noch das Folgende: قال عبد الله بن محمد الناجزى وظن كثير من الناس ان هذا الرجز المشطور يمتنع فيه اعنى فى ضربه ان يجيئ فعولن ومفعولن ومفعولات وهو جائز فيه لان مستفعلن يقطع فيصير مفعولن فاذا ورد هذا الغن ولم يكن ضربه مستفعلن ومفاعلن على هذه الاجزاء فانه سريع.

Wir wollen auf diese metrische Frage hier nicht tiefer eingehen und haben die Worte des Herausgebers nur abdrucken lassen, damit der Leser wisse, daß die kritischen Grundsätze, nach welchen diese Ausgabe veranstaltet ist, nicht diejenigen seien, welche bei uns Gültigkeit haben. Es ist deshalb wohl überflüssig mitzuteilen, daß keine Varianten angezeigt sind und daß wir ebensowenig erfahren, wo die betreffenden Handschriften sich jetzt befinden. Übrigens lassen sich die Verse fließend lesen, sodaß wir nicht undankbar sein und dem indischen Gelehrten das ihm gebührende Lob, einen wichtigen Text auf verdienstliche Weise herausgegeben zu haben, lassen wollen.

Was in den oben mitgeteilten Worten sonst noch über die Veranlassung und die Widmung des Gedichtes gesagt wird, ist, ausgenommen die angegebene Jahreszahl, richtig. Dem eigentlichen Gedichte ist nämlich vom Verfasser ein doppeltes Vorwort vorausgeschickt, und im ersten sagt er unter anderem, daß er seinen Freund Abu 'l-Faraǵ, d. i. Jaḥjā ibn al-Talmīd, den berühmten Arzt, dessen

Biographie man bei ibn-abī-Usaibia ed. MÜLLER I, S. ٢٧٦ ff. nachlesen kann, beauftragt hat in seinem Namen diese Arbeit dem Wazīr Maǵd al-Mulk Abu 'l-Faḍl As'ad b. Mūsā am Nairuzfest zu überreichen. Er entschuldigt diese Handlungsweise damit, daß er durch Pflichten der Dankbarkeit am Hofe des Fürsten von Kermān Irānshāh, der von 490—495 A. H. regierte (vgl. *Rec. de textes rel. à l'hist. des Seldj.* I, S. 21—25), festgehalten wird, seitdem er Ispahān verlassen hat, sodaß er nicht persönlich seinem hochgefeierten Gönner aufwarten kann. Hieraus ist schon ersichtlich, daß die Jahreszahl der Abfassung nicht 497 sein kann, was freilich ganz unmöglich ist, wenn man erwägt, daß Maǵd al-Mulk bereits 492 auf gräßliche Weise ermordet worden ist vgl. *IA.* X, 166 ff. *Rec. de text.* II, S. 87[1]. Es würde uns jetzt zu weit führen, wenn wir hier die Geschichte dieses auch von al-Toghrāï und in meinem *Recueil* hoch gepriesenen Mannes nacherzählen wollten; es möge daher genügen zu bemerken, daß höchst wahrscheinlich die Abfassung unseres Gedichtes im Sterbejahre Maǵd al-Mulk's anzusetzen ist, sodaß ibn al-Talmīd eben deshalb ihm das Gedicht nicht überreichen konnte und der Verfasser sich genötigt sah, ein zweites Vorwort zu schreiben, in welchem statt der Widmung an Maǵd al-Mulk die folgenden Worte vorkommen:

ولم اجد فى العصرِ ذا سماحه　　يهتز للحكمة والفصاحه
انظمه من طمعى برسمه　　مترجما ما صغت فيه باسمه
وانما نظمته لنفسى　　والفضلاء انهم من جنسى
مبتغيا منهم جميل الذكر　　والشكر من لى بحصول الشكر

Der in der letzten Vershälfte ausgesprochene Gedanke wird dann weiter von ihm ausgeführt mit der Bemerkung, daß die Menschen einmal verschieden beanlagt sind, sodaß dieser preist was jener tadelt und überhaupt auf Dankbarkeit, welche nicht einmal Allāh, dem Schöpfer und Unterhalter gegenüber bezeigt wird, nie zu rechnen sei:

فكيف يرجو ادمى ناقص　　انّ له شكر الانام خالص
هيهات ما ابعد ذا قياسا　　اظنكم لا تعرفون الناسا
اختلف الناس فهذا شاكر　　لبعض ما يولى وهذا كافر

[1] Hiernach ist die Angabe bei Jāḳūt I, 540, wo das Jahr 472 angegeben wird, zu verbessern. Im Text von IA. ist die Nisba dieses Mannes al-Barāwistānī in البلاسانى und in unserer Lithographie in الروستانى entstellt. Das Richtige haben Jāḳ. a. a. O. und *Rec. de textes* II a. a. O.

وافترقوا فغادر ووافى وكدر فى طبعه وصافى
قالان شكر البعض منهم يقنع الا ليس فى شكر الجميع مطمع

Auch äußert er sich darin über die Veranlassung, welche ihn dazu führte, die bereits von Abān al-Lāhiḳī einmal metrisch bearbeitete Fabelsammlung nochmals in gereimten Versen vorzulegen[1]. Diese war ganz allgemeiner Natur: die Vortrefflichkeit der darin enthaltenen Ratgebungen, der Umstand, daß diese leichter in gereimter Form im Gedächtnis festgehalten werden, und endlich das Bewußtsein zu einer solchen Arbeit besser befähigt zu sein als sein Vorgänger ließen ihn dies Werk unternehmen. So sagt er mit Anspielung auf dessen Nisba:

متّبعا فيه ابان اللاحقى وليس وهو سابقى بلاحقى
فان يكن اقدم منى عصرا فاننى احسن منه شعرا

Daß ibn al-Habbārijja wirklich mit staunenswürdiger Leichtigkeit seine Gedanken in poetischer Form vorzutragen wußte, war bekannt genug und wird durch diese Arbeit von neuem glänzend bezeugt. Das Ganze enthält ungefähr 3700 Doppelverse und wurde, wie in einem kurzen Schlußworte vom Dichter selbst berichtet wird, in zehn Tagen zu Ende geführt; er rühmt sich sogar, daß er, falls er sich dazu beflissen hätte, auch in fünf Tagen das Werk zu Stande hätte bringen können! Nur soll man nicht mit dem Herausgeber (s. dessen Schlußwort S. 223) glauben, daß der Dichter innerhalb dieser kurzen Frist das Werk sogleich aus einer fremden Sprache (من لغة العجم) in's Arabische übersetzt hat: seine Vorlage war ohne Zweifel die Prosaarbeit ibn al-Muḳaffa's und er kannte die poetische Bearbeitung von Abān, die er vielleicht — wir können hier nicht mit Gewißheit urteilen, weil dessen Arbeit verloren ist — noch an vielen Stellen reichlich abgeschrieben haben wird. Das Werk ist in 15 Kapitel eingeteilt, deren Aufschriften ich hier mitteile (die in Klammern hinzugefügte Ziffer weist auf das übereinstimmende Kapitel in DE SACY's Ausgabe):

(4)	باب برزويه طبيب فارس	S.	12— 25
(5)	الاسد والثور „	„	25— 82
(6)	البحث من شان دمنة „	„	83—103

[1] Bekanntlich ist dies nach ibn al-Habbārijja nochmals getan worden im J. 640 A. H. durch einen gewissen 'Abd al-Mu'min b. al-Ḥasan. Vgl. Cod. 480 in der Beschreibung von FLÜGEL, *Cat. Wien* I, S. 469

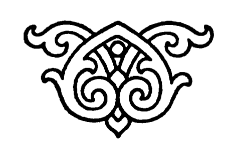
(7)	باب الحمامة المطوقة		S. 104—120
(8)	البوم والغربان	„	„ 120—144
(9)	القرد والغيلم	„	„ 145—152
(10)	الناسك وابن عرس	„	„ 153—155
(14)	هيلار ملك الهند ووزيره بيلار	„	„ 156—177
(11)	السنور والجرذ	„	„ 178—184
(12)	الطائر قبّرة والملك	„	„ 185—192
(13)	الاسد وابن اوى	„	„ 192—205
(17)	السايح والصايغ	„	„ 206—210
(18)	ابن الملك واصحابه	„	„ 210—216
(15)	الاسوار واللبوة والشعهر	„	„ 216—219
(16)	الناسك والضيف	„	„ 219—222.

Diese Reihenfolge der Kapitel wird, wenn ich richtig sehe, auch die ursprüngliche von ibn al-Muḳaffaʿ selbst befolgte sein, und mit Rücksicht darauf, daß folglich unsere poetische Bearbeitung der ältesten arabischen Fassung näher steht, als die bis jetzt veröffentlichten Ausgaben der berühmten Sammlung, hätten u. a. die im Kapitel von Hēlār dem Inderkönige und dessen Wazīr Bēlār vorkommenden Namensformen ein gewisses Interesse. Leider verbürgt uns aber die Lithographie keineswegs, daß die hier gedruckten Formen eben diejenigen sind, welche ibn al-Habbārijja selbst geschrieben hat. Einstweilen müssen wir uns aber damit begnügen, und so teile ich denn mit, daß die beiden Hauptpersonen hier هَيْلَارْ und بَيْلار, die Königin اَبْرَخْت (sic), der Weise Mann كيّار ايرون, auch kurzweg كيّار und der Schreiber كاك genannt werden. Die Träume des Königs werden von dem weisen Traumausleger folgendermaßen gedeutet (S. 162):

فانما الحوتان حين قامتا   لديك بعد ضجعة ودامتا
هديّة تاتيك من هَمُيُون   تحسن فى القلوب والعيون
ببارقَيْن كللّا بالجوهر   كلاهما مستحسن فى المنظر
والبطتان طارتا من خلفكا   بين يديك عند مرمى طرفكا
ياتيك من بلخ حصانان هما   احسن ما رايت مما الجما
وحية ابصرتها كانها   دبت على رجليك فاعلم انها
سيف كما تختاره صقيل   ياتى به من موضع رسول
وخضبك الجسم جهارا بالدم   نفائس من الثياب المعلم
تاتيك من اقطار كازرون   تضيئُ فى الظلمة للعيون

وغسلك الجسم بماء صافى   ثياب كتان بها يوافى
رسول زُرّ من لباس الملك   وهو مصون ليس بالمشترك
والجبل الابيض فيل ابيض   يفوق جرى الخيل حين تركض
والنار فاعلم ذاك اكليل ذهب   والطاير الابيض لما ان ضرب
راسك بالمنقار لا افسره   وليس فى تاويله ما تحذر
لكن فيه جفوة لمن تحب   والكيد كالعقرب للشر يدب
ياتيك هذا بعد اسبوع فلا   تسمع لقول البرهمى المبتلا

Viel ist hieraus allerdings nicht zu entnehmen.



Tafel I

Mehömmöd (èl-Gaṭan) †
III

...ʿîd †		Çâliḥ †		Ḥasan				
IX		X		XI				
...lèm (Mekèllê)		ʿAbdallah	ʿAwadh	ʿAbdallah	Nâçir	ʿAbdal-ʿazîz †	ʿAlî	Sâlim
XXV		XXVI	XXVII	XXVIII	XXIX	XXX	XXXI	XXXII
Âjidh	ʿAlî			Saʿîd	ʿÖbêd		Çâliḥ	Aḥmad
XLIX	L			LI	LII		LIII	LIV

...ıen Mitglieder der Familie haben das Zeichen †. Solche, die nach einem anderen Wohnorte ...ohnort wie ihre Väter und Grossväter.



Zur Dichtkunst der Bâ ʿAṭwah in Ḥadhramôt.

Von

C. Snouck Hurgronje.



mtliche Beschäftigungen und Reisen sowie die weite Entfernung von großen Bibliotheken nötigen mich längst, meine Tätigkeit für wissenschaftliche Bauwerke auf das Sammeln von Bausteinen zu beschränken. So ist es denn auch bloß ein roher Baustein, den ich aus dem fernen Osten zur Festschrift meines geliebten Lehrers beizusteuern vermag. Ich entnehme denselben meinen Sammlungen über Ḥadhramôt[1] und teile dem Leser eine *Gaçîdèh* des Bettelpoeten ʿÖmèr Bâ ʿAṭwah samt Übersetzung und Anmerkungen mit.

Einiges über die Familie Bâ ʿAṭwah muß ich vorausschicken, wäre es auch nur, um mit einer in Europa sich bildenden Legende aufzuräumen, als gäbe es in Ḥadhramôt eine ganze Kaste von Dichtern, etwa vierzig Mann stark.

Die Familie Bâ ʿAṭwah (Varianten wie *ʿAṭî*, *Aṭwân*, *ʿAṭêwèh* usw. kommen bloß als poetische Licenz, nie aber in gewöhnlicher Rede vor) zählt jetzt ungefähr vierzig männliche Mitglieder, von welchen fünfzehn junge Knaben und Kinder sind. Von den Erwachsenen sind zwei tant soit peu Dichter; andere rezitieren für Lohn die von

[1] So sprechen die gebildeten und manche ungebildete Ḥadhramiten den Namen ihrer Heimat aus; es ist daher kein Grund vorhanden, die allerdings daneben vorkommende Aussprache Ḥadhramût in Europa einzuführen. Ganz bestimmt falsch sind die Formen *Seiûn* für *Sêwûn* und *al-Gaʿâṭi* für *èl-Gèʿêṭî*, welche hie und da für die einzig richtigen ausgegeben worden sind

jenen und von schon verstorbenen poetisch beanlagten Verwandten verfaßten Gaçîden; wieder andere, welche „das Bettelgeschäft nicht lieben“ (*mâ jḥöbbûn èṭ-ṭölbèh*) ernähren sich auf Java mit Handel. Eine Kaste bilden diese Leute nicht mehr oder weniger als jede andere Familie in Ḥadhramôt, wo das Gewerbe des Vaters in der Regel auch von den Söhnen ausgeübt wird. Sie gehören selbstverständlich zur großen Klasse der Masâkîn, der kleinen Leute, und die Männer können daher, nach dem Gesetz der *kafâ'ah*, nur Töchter von Masâkîn heiraten, sind dabei aber keineswegs auf das eigene Geschlecht beschränkt. Von ihren Töchtern sind manche mit Leuten aus besseren Familien verheiratet, z. B. mit Bal-Fâs und ʿAbdât (beide vom Stamme der Kethîr).

Die bekannte Geschichte der Familie Bâ ʿAṭwah[1] fängt mit dem Ahnherrn Saʿîd an, der in Ḥênin lebte. Seine Söhne ʿAwadh und Meḥömmöd[2] erlernten vom Vater die Gaçîdenfabrikation und zogen aus ihrem ärmlichen Heimatsorte aus: ʿAwadh ließ sich in dem zu Sêwûn gehörenden Terîs, also in dem Gebiete „des Sulṭans“ nieder, Meḥömmöd wählte sich èl-Gaṭan zum Wohnort, wo èl-Geʿêṭî mit seinen Söldnern (*ʿaskar*) vom Jâfiʿ-Stamme waltet.

'Ömèr bin Meḥömmöd (VIII) hatte unter den späteren den größten Ruf als Dichter[3]; nach dessen Tode war es von seinen Nachkommen nur ʿAwadh (XXI), der wohl eine Gaçîdèh zustande brachte, aber dieser ist seinem Vater kürzlich in's Grab nachgefolgt. Ein kleiner Teil dieses Zweiges ließ sich in Mekèllê nieder.

Die meisten Nachkömmlinge des ʿAwadh (II) siedelten nach Sêwûn über; der einzige Dichter unter seinen Söhnen, Ḥasan (VI) blieb in Terîs. Wahre Poesie wird man in seinen und seines Sohnes ʿAwadh (XVI) Gedichten vergebens suchen. Eine Haupttugend aller dieser Gaçîden ist ihre Kürze.

---

[1] In der am Schluß dieses Aufsatzes beigegebenen Tafel ist die Genealogie der Familie dargestellt; nur die im Kindesalter Verstorbenen sind fortgelassen. Übrigens wissen die Bâ ʿAṭwah von keinen nahen oder fernen Verwandten mehr außer dem ± 35 Mann zählenden Geschlechte der Âl Bin Mehènnê, welches zu den in der Gegend von Ḥênin lebenden Nèhid-Beduinen gehört

[2] In Ḥadhramôt wird der Name des Propheten (Meḥammad oder Meḥèmmèd) auf gewöhnliche Sterbliche nur in der verstümmelten Form Meḥömmöd angewendet

[3] Sein Sohn Nâçir (XX) dichtete nicht selbst, sondern rezitierte bloß Gedichte seines Vaters

Es gibt eine allgemein bekannte Magâlèh[1] (مقالة), welche sich auf die Bâ 'Aṭwah bezieht: „Wer das gesäuerte Brot der Familie Bâ 'Aṭwah gegessen hat, muß ihnen etwas vorsingen," *mèn kèl[2] chamîr âl Bâ 'Aṭwah jeghannî lehom.* Die Überlieferungen über die Entstehung dieser Redensart gehen weit auseinander, aber die gewöhnlichste Anwendung faßt die Habgier dieser Bettler in's Auge.

Die Gaçîden aus der Fabrik der Bâ 'Aṭwah werden ohne Instrumentalbegleitung auf *lèḥn èd-dân*[3] genannte Melodien oder, mit Begleitung des Gambûs samt Zubehör, auf das langsamere *lèḥn èl-gambûs* gesungen. Die ersteren werden als *chefîf*, leicht, schnell, die Gambûs-Melodie als *thegîl*, schwer, schleppend[4], bezeichnet.

In diesen Gaçîden ist zwar immer ein Metrum zu erkennen, aber dasselbe wird durchaus nicht strenge eingehalten. Beim Hersagen des Gedichtes (*lâ*[5] *jegûloh nèthr*) fehlen gewöhnlich viele für das Versmaß wesentliche Silben; beim Singen (*lâ jeghannî boh*) kommen manche hinzu, aber nicht immer bringen dieselben das Metrum in Ordnung. Der erste Halbvers unserer Gaçîdèh z. B. wird beim Singen zum regelrechten Ṭawîl:

Ṭalabnâke jâ raḥmâne tisma' suâlî.

Der zwölfte Halbvers wird fast ebenso behandelt:

Terâjèlte wèr-rèjlèjje tga' lirrijâlî.

Der fünfte aber weicht beim Singen noch weiter von der Regel ab als beim Rezitieren:

Ugad ḥammalôna aḥmawâ 'ala mè hî chefîfèh.

Solche Licenzen genügen unseren Bettelpoeten noch nicht: die Reime werden meistens so gewählt, daß man ohne Anstrengung gleich Dutzende von Reimwörtern findet; man macht sich nichts daraus,

---

[1] So nennen die Ḥadhramiten alle Sprichwörter und Redensarten. Einige Magâlèhs wurden von mir mitgeteilt und erklärt in dem *Feestbundel* zur 25jährigen Professur des Professors DE GOEJE, Leiden 1891, S. 19—31

[2] Über die Verba اكل, اخذ und امر in der Sprache Ḥadrahmôt's vergleiche man den oben zitierten *Feestbundel*, S. 21—23. Gesäuertes Brot ißt man nur dann und wann (*fil-fènèh*); häufiger Genuß desselben soll Lepra verursachen

[3] Diese Bezeichnung (vergl. mein *Mekka*, II: 169) ist dem Tralala entnommen, womit man die Melodie angibt. Es kommen dabei verschiedene Silben (nicht bloß *la*) zur Verwendung, z. B.: *endânî lajdânèjje lâdânî lajâhedâne*

[4] „Man schleppt sie ein wenig" *jesiḥḥibûnoh galîl*

[5] *lâ* = *iḏâ*

einem männlichen Substantiv ein weibliches Adjektiv zuzugesellen[1], den bestimmten Artikel auszuwerfen und dagegen eine sinnlose Endung hinzuzufügen[2], oder auch dem Reime oder dem Metrum zulieb Wörter zu schmieden, welche sonst ungebräuchlich sind[3].

Die Sprache dieser Lieder ist nicht eigentlich vulgär; denn obgleich die meisten Bâ 'Aṭwah illiterat sind, ist ihnen die literarische Überlieferung durch mündliche Vermittlung, sei es auch in vielfach verdorbener Form, bekannt, und lieben sie es, ganz wie unsere Straßenpoeten, klassische oder quasi-klassische Ausdrücke zu verwenden, auch wenn diese ihnen selbst unverständlich sind. Ein Bâ 'Aṭwah erklärte mir *lêth* (ليث) durch *mâ ḥad kamâh*, „ohne Gleichen", und ahnte dabei nichts vom Löwen; *ghazâl* bezeichnete nach seiner Ansicht einen Vogel, weil das Wort meistens auf Weiber bezogen wird, usw.

Urwüchsig ist diese Poesie nicht, obgleich fast jeder Vers den Stempel seiner ḥadhramitischen Herkunft zeigt. Für die lebende Sprache des Volkes sind die Erzählungen, welche der Sänger den Gedichten gewöhnlich vorausschickt und ohne welche man vom Inhalte nichts verstehn würde, unendlich viel zuverlässigeres Material als die Gedichte selber. Ich lasse denn auch der Gaçîdèh des 'Ömer Bâ 'Aṭwah (VIII), welche mir von dessen Neffen Meḥömmöd (XVII) vorgetragen wurde, die Erzählung des Ereignisses, welches den Anlaß dazu bot, mit Meḥömmöd's eigenen Worten vorangehn.

Meine Schreibweise bedarf für Sachverständige keiner Erläuterung; daß ق in Ḥadhramôt wie *g* und ج wie *j* lautet, ist bekannt genug.

Erzählung.

'Ömèr Bâ 'Aṭwah bèttèl 'ajâloh Nâçir we'Awadh la ḥaḋra 'and âl Kethîr mitrèzzegîn Allâh. Ubeṭau mönnoh cheḍau chamsta'šar jôm, ušteghál mönhom. Jôm dîk èl-lêleh rawwaḥ 'and al-Jama'dâr Çallâḥ uJâfi' 'andoh al-'askar, jomlèthom. Dachál 'andchom 'Ömèr,

[1] Z. B. in einem Lobgedichte auf die âl Kethîr:

Wèl-chaçm dâiman mönhom maghbûnèh,

„und ihr Gegner zieht immer den Kürzeren"

[2] Z. B. *J(â) èhl ès-sijâsèh wèn-naga' we'adâlî,* statt *wèl-'adâlèh*: „O ihr Leute der weisen Politik, der Rache (wegen euch zugefügter Beleidigung) und der Gerechtigkeit." *Tenaggêt fîh* „ich habe Rache an ihm genommen"

[3] Z. B. *Jifraḥ bedhêfoh lâ woçèl nazzâlî* statt: *mèn jinzil 'andoh*: „Er freut sich seines Gastes, wenn jemand bei ihm einkehrt"

tchabbarô, gâlô: šê chabar min ḥadra? — Gâl lehom: lâ! darêtom šê èntom? ʿajâlî ghêr mâ behom šê, ghêr mâ gètèlôhom âl Kethîr? — Gâlô: mâ ḥnâ dârîn bešê, mâ nidra beʿajâlak. — Bètt jeçèjjiḥ la dâroh waḥaka leʿajâloh, ubaʿdoh jeghaffilûn ʿajâloh, allâ woçèl èl-ʿânî mön ʿand ʿajâloh, jâb ḥömlên ṭaʿâm weḥöml tamr ugâl loh: öbšör! èṭ-ṭaʿâm wèt-tamr mön ʿand ʿajâlak. — Gâl loh: aḥk lî, ghêr mâ behom šê? — Gâl loh: bechêr hom èllâ, weʿazzôhom âl Kethîr ôkramôhom ufarḥô behom. — Gâl loh: èl-Jamaʿdâr Çallâḥ šeghabnâ windart çèjjiḥ jôm mâ ʿaṭânâ chabar fi ʿajâlî, èllâ woçèl èl-ʿânî mön ʿandehom ufiriḥit mönnoh. Weradd èl-ʿânî bil-gaçîdèh laʿand ʿajâloh.

Übersetzung der Erzählung.

ʿÖmèr Bâ ʿAṭwah sandte seine Söhne Nâçir und ʿAwadh nach Osten[1] [sie gingen nach Sêwûn] zu den Kethîr, um [mittels Vortrags von Gedichten] Allah um Lebensunterhalt zu bitten. Sie blieben lange (von ihm) fort, sie hatten [schon] fünfzehn Tage gebraucht und er wurde ihretwegen besorgt. An jenem Abend nun ging er zum Oberst Çallâḥ[2], bei welchem sich die zum Jâfiʿ-Stamme gehörigen Söldner in großer Anzahl befanden. ʿÖmèr Bâ ʿAṭwah trat zu ihnen herein. Da erkundigten sie sich und sagten: Hast du etwa Nachrichten vom Osten? — Er sagte zu ihnen: Nein! wisset ihr denn etwas? meinen Söhnen ist doch [hoffentlich] nichts [Übles] begegnet, die Leute von

[1] Die Windstriche heißen in Ḥadhramôt: Ḥadra (eigentlich: Tiefland; die Regengüsse Ḥadhramôt's strömen von Westen nach Osten) = Šarg, O.; ʿAlwa (Hochland) = Giblèh, W.; Nèjd, N.; Baḥr, S. — Ich gehe nach Westen *bitt megibbil* oder *bitt ʿakwa;* sie gehen ostwärts, *môcheḍîn gèdè ḥadra*; nördlich, südlich gehend, *menèjjid, mebèḥḥir.* Auch in Ostindien wenden die Ḥadhramiten diese Namen an. Die ursprüngliche Bedeutung der Höhe und Tiefe ist den Wörtern *ʿakwa* und *ḥadra* in diesem Zusammenhang entschwunden

[2] Die unten stehende Tafel gibt eine genealogische Übersicht der Geʿêṭi-Familie. ʿAwadh (IV) ist der große Jamaʿdâr, der sich meistens in Indien aufhält, sonst aber in Mekèllê wohnt. Der vor kurzem verstorbene Çallâḥ vertrat ihn in èl-Gaṭan; das Gleiche tun bez. Menaççar (V) in Šibâm, Ḥesên (VI) in èš-Šiḥr, Ghâlib (IX) in èl-Ghêl und ʿÖmèr (X) in Mekèllê

ʿÖmèr † I

Abdallah † II — Meḥömmöd III — ʿAwadh IV

Menaççar V — Ḥesên VI — Çallâḥ † VII — ʿAlî VIII — Ghâlib IX — ʿÖmèr X

Möḥsin XI — Nâçir XII — Aḥmad XIII — ʿAlî XIV — ʿAbdallah XV — Zâjid XVI — Jaʿfar XVII — ʿAlî XVIII — Meḥömmöd XIX — ʿÖmèr XX — ʿIsa XXI — ʿAbdallah XXII — Çâliḥ XXIII

Kethîr haben sie doch nicht etwa getötet? — Sie sagten: Wir wissen von nichts, wir wissen nichts von deinen Söhnen[1]. — Da begab er sich laut schreiend nach seiner Wohnung und erzählte es seinen Familienmitgliedern; diese hoben sodann ihre Totenklage[2] an.

Da traf aber ein Botschafter von seinen Söhnen ein[3] und brachte zwei Kamellasten Korn und eine Kamellast getrocknete Datteln, und sprach zu ihm: Gute Nachricht! dieses Korn und diese Datteln kommen von deinen Söhnen. — Er (ʿÖmèr) sagte zu ihm: Erzähle mir, es ist ihnen doch [hoffentlich] nichts [Übles] begegnet? — Er sagte ihm: Sie befinden sich ganz[4] wohl, und die Leute von Kethîr haben sie schön empfangen, ihnen Ehrengaben geschenkt und sich über ihren Besuch gefreut. — Da sagte (ʿÖmèr) zu ihm: der Oberst Çallâḥ hat mir bange gemacht, sodaß ich wehklagend aus [seiner Wohnung] gegangen bin, weil er mir keinen Bericht über meine Kinder gab. Da ist aber der Botschafter[5] von ihnen gekommen und bin ich durch seine Ankunft erfreut worden. — Er sandte nun den Botschafter mit der [folgenden] Gaçîdèh[6] zu seinen Söhnen zurück.

Die Gaçîdèh[7].

1. *Ṭalabnâk jâ raḥmân tismaʿ suâlî*
Umèn gâm taḥt èl-bâb[8] *ismaʿ ḥadîfî*[9].

---

[1] Wenn ein Ḥadhramit sich bei einem andern über das Wohlbefinden eines fernen Verwandten erkundigt, so will die Sitte, daß der Befragte, falls er gar nichts weiß, z. B. antwortet: „man sagt, es gehe ihm wohl, ich selbst habe ihn aber nicht gesehen" (*ḍakarôh bechêr wânâ mâ šuftuh*). Lautet der Bescheid aber, der Befragte wisse nichts, so kann man sicher sein, daß er Schlimmes ahnt oder weiß, sich aber scheut, es auszusprechen. Çallâḥ und seine Jâfiʿ sollen ʿÖmèr absichtlich geängstigt haben, weil sie nicht damit einverstanden waren, daß er seine Söhne bei den Feinden der Geʿêṭi betteln ließ

[2] Das Wort *taghfîl* bedeutet eigentlich: aus Anlaß einer Unglücksnachricht rufen: *lâ ilâha illa'llâh jâ ghâfilîn*!, wird aber sodann auf Wehklagen aller Art angewendet

[3] Dies soll ʿÖmèr's Enkel, Saʿîd bin Nâçir (XLVII) gewesen sein .

[4] *Allâ* oder *èllâ*, aus إِلَّا, hat manchmal die Bedeutung: nicht anders als, d. h. nur, ganz, völlig

[5] ʿÖmèr, oder vielmehr der Erzähler Meḥömmöd, vergißt hier, daß seine Rede an diesen Botschafter selbst gerichtet war und führt ihn in dritter Person ein

[6] Natürlich in der Hoffnung, durch dieses Extragedicht neues Ikrâm von Seiten der Sultansfamilie für seine Söhne zu erwirken

[7] Das Gedicht gebe ich, wie es ohne Gesang (also *nethr*) vorgetragen wird; hie und da wird man in den Noten angedeutet finden, welche Zusätze das Singen verursacht

[8] Gesungen: *bêwebe*

[9] *-îfî* reimt mit *-îfèh*, obgleich auch das auslautende *h* in der Aussprache klar hervortritt

2. *Jâ ḥâfidh èl-arwâḥ taḥfadh 'ajâlî*
Wè'abbarhom Allah[1] *al-ferûṭ al-mechîfèh.*
3. *Min jôm sarô mê me'î gèlb sâlî*[2]
Ugad ḥammalônâ aḥmâl mê hî chefîfèh.
4. *Udèm'î 'ala 'l-awjân mèthl ès-sebâlî*
Kama 'th-tho'ar jôm jingeṭib min genîfèh.
5. *Won-nôm mâ jânâ won-nôm ghâlî.*
Bî dôs ghâbî mithil dôs èl-ḥarîfèh.
6. *Teza''alt wa'âl èn-nôm god loh lejâlî*
Umilgî ugâ'î èl-jôdarî wèl-geṭîfèh.
7. *Terèjjelt wèr-rèjlèh tega' lir-rejâlî*
Saraḥ thôr Bâ Mèsdûs hô jâ kawîfèh.
8. *'Asâ jiblagh èl-magçûd hô râs mâlî.*
Embèddî[3] *ḍimèm ahl èl-'ugûl ès-sachîfèh.*
9. *Bê nôfî èḍ-ḍimmèh èl-awwal wot-tâlî*[4]
Walâ ḥad jeçallî fi 'th-thijâb èl-chaṭîfèh.
10. *Bâ nirsil èl-'ânî ijîb el-helâlî.*
Mön 'andekom jâhl ès-sijûf er-raḥîfèh.
11. *Mançûr darb èl-ḥarb mèrw èš-šemâlî*[5]
Wèlèd ḍâk lî kèzz fîhâ belîfèh.
12. *Ḥamâhâ ukassar ahl èr-rumûḥ èṭ-ṭuâli*
Ḥafadhhâ ujâb agwâm mön kul ṭèfèh.
13. *Beso'doh dechalt èl-ḥadir mèddèt ḥebâlî*
Lâ hô me'î mâ bî min èn-nâs chîfèh.
14. *Wèl-chatm: çallû 'ala mèn kèllèmèthô ghazâlî*
Meḥèmmèd imâm èš-Šâfi'î hô jâ Ḥanîfèh.

Übersetzung der Gaçîdèh.

1. Dich rufen wir an, Barmherziger! höre unser Bitten[6],
Und wer unten am Tore steht, höre meine Rede.

---

[1] Dieses *h* tritt beim Vortrag ebenso wie beim Sange klar hervor

[2] Gesungen: *Umin jôme sârô mâwe me'î gèlbe sawalèjja*

[3] Gesungen: *embâdî*

[4] Gesungen: *Ubâ nôfî èḍ-ḍimmèj èl-awwal wôt-tawâlèjje.* Wo der Halbvers mit einer langen Silbe anfängt, wird gewöhnlich im Sange irgend eine kurze vorgeschlagen

[5] Im Sang: *šemâwelèjje*

[6] Die Gaçîden heben in der Regel mit einer Anrufung Gottes an, welche ebenso wie das weitere Gedicht gesungen wird. Den Schluß bildet ein Segenspruch über den

2. Du Hüter aller Leben (Geister), behüte[1] meine Kinder,
   Und es leite sie Gott über die gefahrvollen Bergpässe[2].
3. Seitdem sie abgereist sind, habe ich kein ruhiges Herz gehabt,
   Sie[3] haben mich beladen mit Lasten, die nicht leicht sind.
4. Meine Tränen flossen mir über die Wangen wie ein Regenguß[4],
   Wie ein Schauer, wenn er sich aus der Wolke[5] losreißt[6].
5. Der Schlaf kam nicht zu mir, der Schlaf wurde teuer,
   Ich litt an innerlicher Reibung wie die Herzensreibung einer Frau, die die Gunst ihres Gatten mit anderen zu teilen hat[7].
6. Ich wurde betrübt, und der Schlaf wich Nächte lang von mir,
   Während ich Pfühl und Teppich zu meiner ständigen Unterlage machte[8].
7. Ich hatte vorher ordentlich nachgedacht[9], wie das Denken Männern geziemt,
   Dann ist der Stier des Bâ Mèsdûs[10] auf den Weg gegangen, mit seinem Jochgefährten[11],

Propheten; dieser wird, auch wenn er metrisch abgefaßt ist (wie hier Vers 14) wie ein Gebet abgeleiert: *èl-chatm jîbûh lâ nèthr*, den Segenspruch am Schluß trägt man immer (*lâ* = *allâ*, *èllâ*) wie Prosa vor

[1] *Taḥfadh* ist, wie *tisma'* in Vers 1 konjunktiv

[2] *Forṭ*, plur. *furûṭ*, *ferûṭ*, ein hervorragender Gipfel am Rande eines größeren Gebirges

[3] Meḥömmöd will unter „sie" die Gesellschaft des Ge'êṭî verstehn, welche den 'Ömèr in so große Unruhe versetzte

[4] *Sebâl* ist sonst ungebräuchlich; wohl sagt man *sèbbelèt* (*tèsbîl*) vom Herabfließen des Regens aus einer schwarzen, drohenden Regenwolke: *sèbbelèt ès-seḥâb*, *èl-maṭar*. *sèbbèl èl-ghêth*

[5] *Genîfèh*, Plur. *gonfân*

[6] *Ingaṭab el-ḥabl*, *ingaṭbèt èl-chirgèh*, das Seil, das Tuch ist zerrissen

[7] *Dâs*, *jedûs* heißt in Ḥadhramôt „reiben, scheuern", *ḥarîfèh* ist gleichbedeutend mit klassischem *dharrah*

[8] *Jilgî* (Perf. *legâ* oder *lgâ*, Plur. *legau*, Partizip. *milgî* = *melaggî* usw.) = *jelaggî*, von لقّى = ألقى, machen. Ugâ' (وقاء) heißt alles, was man ausbreitet, um darauf zu sitzen oder zu liegen

[9] Dies soll nach Meḥömmöd hier die Bedeutung von ترجّل sein, obgleich letzteres sonst gewöhnlich „sich ermannen, sich männlich betragen" heißt

[10] Name eines Mannes aus Ḥênin, Heimat der Bâ 'Aṭwah, der einen Stier ohne Gleichen besaß. Mit diesem Stiere wird hier 'Ömèr's Sohn Nâçir (XX) verglichen

[11] *Hô jâ* = هو وايّا. *Kawîf* ist ein Tier, welches mit einem andern ein Gespann, ein Paar bildet: *èl-mekâwif luh*. Es könnte dies mit *Kafw*, *kefâ* = class. كفوء zusammenhängen; oder etwa mit *kawwaf* (trocknes Holz) sammeln, woher *kûfèh*, Plur. *kiwef*, Holzbündel? Gemeint ist 'Awadh (XXI), der jüngere Bruder des Nâçir

8. In der Hoffnung, daß er das Ziel erreiche, denn er ist mein [ganzes] Kapital,
   Damit ich die Schuldenforderungen von mißtrauischen Leuten[1] bezahle[2].
9. Wir werden die Schuld voll und ganz ausbezahlen, die frühere ebensowohl als die spätere,
   Und niemand verrichtet sein rituelles Gebet in verunreinigten[3] Kleidern.
10. Wir werden den Botschafter [zurück] senden, damit er uns den Edeln[4] herbringe.
   Aus eurem Gebiete, ihr Leute der biegsamen Schwerter[5]!

---

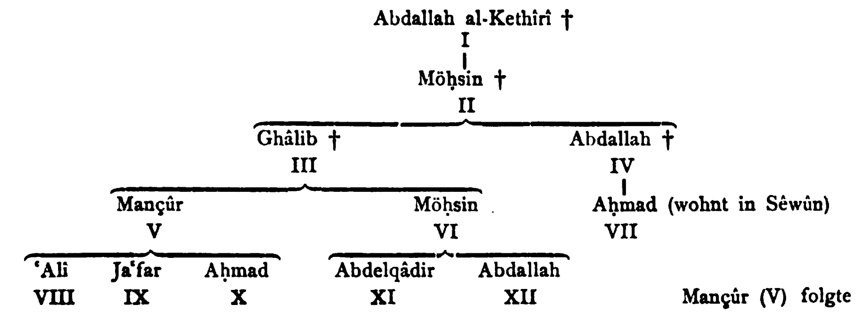
[1] Der Dichter deutet hier die Not an, welche ihn dazu veranlaßte, seine Söhne auf die Bettelreise in das Gebiet der Feinde seiner Landesherren zu entsenden. Er hatte Anleihen aufnehmen müssen und einige seiner Gläubiger wurden nun ungeduldig, sodaß ʿÖmèr sich in irgend einer Weise Geld beschaffen mußte. Er werde sich aber davor hüten, solche Leute noch einmal um Hilfe anzugehn; sie sind ihm wie verunreinigte Kleider, die man nicht weiter beim Çalât gebrauchen kann. So erklärte mir Meḥömmöd mit größter Bestimmtheit den 8. Vers; ungezwungen ist die Interpretation allerdings nicht, aber ich weiß keine bessere

[2] *Bèddêt dênî* oder *ḍimmètî*, ich habe meine Schuld bezahlt. Sprichwort: *lû bèddêt dênî nêmèt ʿênî*, wenn ich meine Schuld bezahlt habe, kann ich ruhig schlafen. *Mbèddî* = *bâ bèddî*

[3] *Cheṭîf* = *nèjis* (نجس); *tchaṭṭaf*, er hat sich (z. B. durch den Beischlaf) verunreinigt

[4] Mehömmöd meinte, ʿÖmèr bezeichne hier seinen Sohn Nâçir deswegen als *helâlî*, weil die Benî Hilâl alle geborene Dichter waren: *kân ḥadîṭhom šiʿr*, ihre Rede war lauter Poesie. Anderen Ḥadhramiten zufolge soll ʿÖmèr hier das schöne Äußere seines Sohnes mit dem Monde vergleichen. Nach meiner Einsicht ist die Hauptfunktion des *helâlî*, einen Reim mit *ṭâlî* abzugeben

[5] Hier fängt das Lob der Kethîrî-Sultane, besonders der âl-Abdallah von Sêwûn, an. Der Ahnherr, Abdallah, wohnte als gewöhnlicher *gabîlî* im Wâdî Târʼbèh. Sein Sohn Möḥsin entriß dem *Kesâdî* das Gebiet von Terîm. Ghâlib, Sohn des Möḥsin, verjagte den Geʿêṭî aus Sêwûn und ließ sich selbst dort nieder, während Verwandte von ihm in seinem Namen Terîm verwalteten.



Mançûr (V) folgte

11. Mançûr[1] ist die Burg des Kampfes, der [nie weigernde] Feuerstein[2] vom Norden (Nèjd),
Der Sohn desjenigen, der die Stämme[3] in Flammen setzte mit Lîfèh (der leicht entzündbaren Blattscheide der Dattelpalme).
12. Er schützte das Land[4] und zerschlug die [feindlichen] Leute mit den langen Lanzen,
Er bewahrte es und brachte Kämpfer von allen Stämmen zusammen.
13. Unter seinem Schutze bin ich[5] in das Gebiet des Ostens[6] gegangen und habe dort meine Seile ausgespannt[7].
Wenn er mit mir ist, habe ich vor den Menschen[8] keine Furcht.
14. Unser Schlußspruch[9] ist: Sprechet Segensprüche über den

seinem Vater nach in Sêwûn, Möḥsin (VI) in Terim. Von Mançûr's Söhnen fungiert Ali (VIII) als *dôlèh* in Teris, Ja'far (IX) in Ghuraf. Aḥmad (X) wohnt bei seinem Vater; Abdelqâdir (XI) und Abdallah (XII) sind noch ganz jung

[1] Nr. V in der oben gegebenen genealogischen Tafel. Das Wort *darb*, welches wir frei durch Burg übersetzen, bezeichnet eigentlich den Erdwall, der eine ḥadhramitische Stadt umgibt

[2] Die besten Feuersteine (*mèrw*, Plur. *úmrâ*) findet man im nördlichen Hochlande. Mançûr wird hier verglichen mit einem Feuerstein, aus welchem, sobald ihn der Feuerschlag (*gèbsèh*, Plur. *gebès*) berührt, Feuer hervorspringt

[3] Das Suffix in *fîhâ* wird auf die *gèbwelèh* (Plur. von *gèbîlèh*, Stamm; *gabâil* ist Plur. von *gebîlî*) oder auf die *dèwèlèh* (Plur. von *dôlèh*), die Herrscher, die Herrschaften bezogen

[4] Das Suffix in *ḥamâhâ* wird auf das Gebiet der âl Abdallah (*bèlèd* oder *belâd*, Plur. *belöd*) bezogen. *El-belâd* per excellentiam ist in ganz Ḥadhramôt *Š:bâm*

[5] Die erste Person soll hier andeuten, daß die beiden reisenden Söhne ihren Vater vertraten

[6] In Prosa wird *ḥadir* nie anstatt *ḥadra* gebraucht

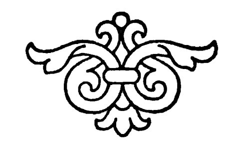
[7] *mèddèt* = مَدّدت

[8] Man hat wohl behauptet, *nâs* sei in Ḥadhramôt wenig gebräuchlich, statt dessen werde meistens *awâdim* (Plur. von *âdamî*) gesagt. Diese Behauptung beruht auf oberflächlicher Beobachtung: beide Wörter sind in täglichem Gebrauch, aber die Bedeutung ist verschieden. *Nâs* bezeichnet mit dem Artikel das Genus der Menschen, ohne Artikel heißt es „Einige“ oder „Andere“; *awâdim* deutet auf eine gewisse Anzahl von Individuen und wird auch speziell im Sinne von „Diener“ gebraucht

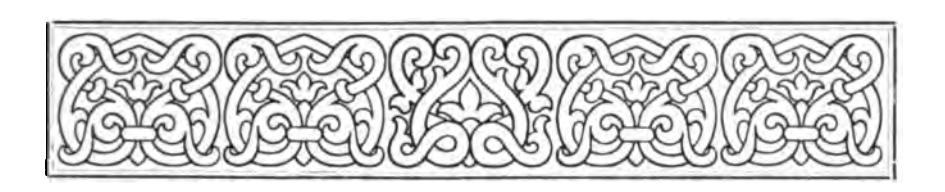
[9] Obgleich metrisch abgefaßt, wird dieser Spruch weder gesungen noch als Vers hergesagt. Vergl. oben S. 103, N. 6

[Propheten], welchen die Gazelle[1] anredete, Muḥammad, das Vorbild des Šâfiʿî sowie des Abû Ḥanîfah.

[1] Verschiedene Versionen dieser Legende liest man u. a. bei Damiri, *Ḥajât al-ḥajawân*, II: 126—27. Eine festgebundene weibliche Gazelle bat den Propheten, sie auf einen Augenblick zu lösen, damit sie ihre Jungen säuge. Muḥammad nahm ihr das Versprechen ab, daß sie zurückkehren werde, weil ihm keine Verfügung über das Eigentum derjenigen zustehe, die sie gefangen hätten. Nachdem sie, ihrem Worte getreu, zurückgekommen war, schenkten sie die Eigentümer dem Propheten, der ihr gleich die Freiheit wiedergab. Die Gazelle kehrte sodann nach dem Walde zurück, indem sie laut bezeugte, daß es außer Allah keinen Gott gebe und daß Muḥammed Allah's Gesandter sei







Das Dichterbuch des Muḥammad ibn Sallām al-Ǧumaḥī.

Von

C. Brockelmann.



Die ersten Versuche einer literarhistorischen Betrachtung der arabischen Poesie gingen von der Philologie aus. Die Sprachmeister, die bei ihren Urteilen über grammatische und lexikalische Fragen beständig auf die alten Dichter als Muster des Sprachgebrauchs zurückgriffen, mußten sehr bald das Bedürfnis empfinden, in die verwirrende Fülle der Dichternamen durch chronologische Ordnung Licht zu bringen, zumal da die Beweiskraft eines poetischen Zeugnisses für sie hauptsächlich davon abhing, ob der Urheber vor oder nach dem Propheten gelebt hatte. Wie nun aus den Erörterungen über die Glaubwürdigkeit der Überlieferer auf dem Gebiete der Traditionskunde zu Beginn des 3. Jahrh. d. H. das Klassenbuch des Ibn Saʿd erwuchs, so entstand um dieselbe Zeit auch eine Reihe von Werken, in denen man die Dichter nach der Zeitfolge, aber zugleich auch nach den Gesichtspunkten ästhetischer Kritik in Klassen ordnete. Solche Bücher schrieben schon die Häupter der baṣrischen Schule abū ʿUbaida († 210, *k. aš šiʿr waš šuʿarāʾ Fihrist* 54, 3), al Aṣmaʿī († 216, *k. fuḥūlat aš šuʿarāʾ* s. u.) und abū ʿUbaid († 223, *k. aš šuʿarāʾ Fih.* 71, 26), ferner abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn Sallām al Ǧumaḥī († 231, *k. ṭabaqāt aš šuʿarāʾ Fih.* 113, 27) und sein Schüler abū Ḥassān az Zijādī († 243, *k. ṭabaqāt aš šuʿarāʾ Fih.* 110, 12), endlich Ibn Qotaiba († um 270, *k. aš šiʿr waš šuʿarāʾ* oder *ṭabaqāt aš šuʿarāʾ*); aber auch Historiker wie al Madāʾinī († um 230, *k. aḫbār aš šuʿarāʾ Fih.* 103, 25) und ʿOmar ibn Šabba († 262, *k. aš šiʿr waš šuʿarāʾ Fih.* 112, 27), ja sogar der Dichter Diʿbil († 242, *ṭabaqāt aš*

šuʿarāʾ Fih. 161, 16), dessen Beispiel später Ibn al Muʿtazz folgte, waren in gleicher Richtung tätig.

Von all diesen Arbeiten, denen sich noch manche von weniger bekannten Autoren anreihen ließen, sind nur die des Aṣmaʿī (s. GOLDZIHER *Abh.* I 136) und des Ibn Qotaiba uns vollständig erhalten. Die Bücher des Diʿbil (*Ḫiz.* III 121, 2) und des ʿOmar ibn Šabba (*Aġ.* VII 39, 19, *Zahr al ādāb* III 97, 9, *ʿAinī* II 283, 18, *Muzhir* II 238, 22) werden zwar noch gelegentlich, aber nicht immer aus erster Hand zitiert. Länger scheint sich das Werk des M. b. Sallām al Ǧumaḥī im literarischen Verkehr gehalten zu haben. In der nächstfolgenden Generation zitieren es Ǧāḥiẓ (*Bajān* I 98, 3) und Ibn Qotaiba (*k. aš šiʿr* 48, 3). Mehr oder weniger ausgiebig benutzt haben es im 4. Jahrh. Abū'lfaraǵ al Iṣbahānī im *k. al aġānī*, az Zaǵǵāǵī († 337) und al Qālī in ihren *amālī*, im 5. al Ḥuṣrī im *k. zahr al ādāb* und Ibn Rašīq in der *ʿUmda*, im 8. abū Ḥaijān, im 9. Ibn Ḥaǵar und al ʿAinī[1], im 10. endlich noch as Sujūṭī. Seitdem aber scheint das Buch verschollen zu sein. Der sonst an literarischen Seltenheiten so reiche ʿAbd alqādir al Baġdādī zitiert es m. W. in der *Ḫizāna* nur zweimal aus zweiter Hand (IV 291, 10 aus abū Ḥaijān's *irtišāf* und IV 446, 11 aus *Aġ.* IX 2, 7); seine Hauptquelle für Dichterbiographien ist Ibn Qotaiba, demnächst al-Āmidī's *k. al muʾtalif wal muḫtalif* und Ibn al Kelbī's *Ansāb* (vgl. z. B. II 454, 22). Übrigens sind nicht alle Stellen, an denen M. b. Sallām als Autor genannt wird, auf sein Dichterbuch zu beziehen. Wo Ṭabarī (s. den Index) sich auf ihn beruft, wird sein *k. al fāṣil fī mulaḥ al aḫbār wal ašʿār* zu Grunde liegen; aus derselben Quelle mag Ibn ʿAbd rabbihi *ʿJqd* III 295, 11 die Geschichte geschöpft haben, die er ausführlicher bringt als sein sonst so oft stillschweigend geplünderter Gewährsmann Ibn Qotaiba *ʿUjūn* cod. Cpol. 282v. Die lexikalischen Notizen endlich, die im *Lisān* unter seinem Namen gehn, stammen, von einer (s. S. 119) noch zu erwähnenden Ausnahme abgesehn, wohl durchweg aus den *Nawādir* seines Lehrers Jūnus, als deren Hauptüberlieferer ihn *Muzhir* II 156, 16 (vgl. auch 184, 3) ausdrücklich nennt[2].

---

[1] Daß dieser mit der allgemeinen Angabe *ṭabaqāt aš šuʿarāʾ* im Verzeichnis seiner Quellen IV 598, 28 unser Buch meint, ergibt sich aus seinen andern Zitaten

[2] Grammatische Fragen kamen allerdings auch in dem Dichterbuch gelegentlich zur Sprache, vgl. *Ḫiz.* IV 291, 10 zu *laita* und Zaǵǵāǵī *Amālī* (Berl. Pet. 111) 204r zur Konstruktion von Sūre 7, 54

Da das Werk eines der ältesten für uns erreichbaren Vertreter der arabischen Literaturgeschichte immerhin einiges Interesse beanspruchen darf, so soll im folgenden der Versuch gemacht werden, die Fragmente zu sammeln und zu gruppieren, auch auf die Gefahr hin, für jeden, dem eine reichere Bibliothek zur Verfügung steht, eine nicht unerhebliche Nachlese lassen zu müssen.

M. b. Sallām[1] al Ǧumaḥī war ein Schüler des Grammatikers Jūnus b. Ḥabīb und des Rāwija Ḫalaf al aḥmar (*Muzhir* II 205, 7). Nach dem *Fihrist* l. l. schrieb er zwei Ṭabaqātwerke: *ṭabaqāt aš šu'arā'*[2] *al ǧāhilījīn* und *ṭ. aš š. al islāmījīn.* Da aber in der späteren Literatur das Werk immer als einheitliches erscheint, so ist wohl anzunehmen, daß dort die beiden Bücher gegen die Absicht des Verf. getrennt sind. Als seine Schüler nennt as Sujūṭī l. l. abū Ḥātim, ar Rijāšī, al Māzinī und az Zijādī; der letzte ist uns oben schon als Verf. eines *k. ṭab. aš šu.* begegnet, dessen Stoff also in der Hauptsache auf M. b. Sallām zurückgehn dürfte. Ar Rijāšī begegnet uns auch einmal in einem Isnād bei az Zaǧǧāǧī *Amālī* (Pet. 111) 170v: abū'l Ḥasan al Aḫfaš von Aḥmad ibn Jaḥjā Ṯa'lab von abū'l Faḍl ar Rijāšī von M. b. Sallām. Das größte Verdienst um die Erhaltung des Dichterbuchs scheint sich aber der Qāḍī abū Ḫalīfa al Faḍl ibn Ḥubāb al Ǧumaḥī erworben zu haben, der nach *Fih.* 114 i. J. 305 starb und gleichfalls ein *kitāb ṭabaqāt aš šu'arā' al ǧāhilījīn* verfaßte. Auf seine Autorität für M. b. Sallām beruft sich der Verf. des *k. al Aġ.* II 50 pu., VII 39, 4, VIII 182 apu, XI 127, 10 und fünf mal erscheint er im Isnād in az Zaǧǧāǧī's *Amāli* (197v, 204r/v, 205v, 224v): abū Ġānim al Ġanawī von abū Ḫalīfa von M. b. Sallām.

Ibn Qotaiba hatte für die ausführliche Vorrede seines Werks, mit der uns NÖLDEKE zuerst bekannt gemacht hat, schon einen Vorgänger an M. b. Sallām. Dieser begründet die Notwendigkeit seines Unternehmens mit dem Hinweis darauf, daß man zu einem sachlichen Urteil über dichterische Produktionen nur durch spezielle Studien gelangen könne:

---

[1] Abū' ṭ Ṭaijib 'Abdalwāḥid b. 'Alī in den *marātib an naḥwījīn* (oder *al luġawījīn* *Muzh.* I 39, 12) warnt davor, ihn für einen Bruder des abū 'Ubaid al Qāsim b. Sallām zu halten, oder beide gar zu confundieren, *Muzh.* II 199, 6 ff.

[2] Es ist wohl nur ein Schreibfehler, wenn in der Berliner Hds. von al Qālī's *Amālī* Pet. 352 f. 66v M. b. Sallām *fī k. ṭabaqāt al 'ulamā'* zitiert wird, da es sich dort auch um Gedichtüberlieferung handelt

Muzhir I 85, 14 ff.: „M. b. Sallām al Ǧumaḥī sagt in der Einleitung zu den *ṭab. aš š.:* Unter den Gedichten gibt es viele gefälschte, gemachte und untergeschobene, an denen nichts Gutes ist und deren fremdartige Ausdrücke nicht als Belege verwertet werden dürfen, die man nicht als Sprichwörter anwenden darf, deren Lob nicht schön ist, deren Spott nicht trifft, deren Selbstruhm keine Bewunderung erweckt und deren erotische Einleitung nicht schön ist. Solche Gedichte gehn aus einem Buch in's andre über, obwohl man sie von keinem Wüstenbewohner erhalten und keinem Gelehrten vorgelegt hat. Wenn die Kenner und die zuverlässigen Überlieferer einig sind, solche Dinge zu verwerfen, so darf man sie nicht wieder aus einer Schrift übernehmen, noch sie von bloßen Büchergelehrten überliefern. Über einige Gedichte sind die Kenner freilich uneinig, so wie sie auch in anderen Dingen verschiedener Meinung sind. Von den Urteilen aber, in denen sie übereinstimmen, darf man nicht abweichen.

„In der Dichtkunst[1] gibt es eine Fertigkeit und Geschicklichkeit, wie sie den Gelehrten auch in den übrigen Wissenschaften bekannt ist. Eine solche Fertigkeit beruht auf einer Übung des Auges oder des Ohres oder der Hand oder der Zunge. Perlen und Edelsteine z. B. kann man nicht nach Beschreibungen oder nach Gewicht beurteilen, sondern nur nach Beobachtung mit eigenen Augen. Ebenso verhält es sich mit der Münzprüfung. Die Echtheit eines Dīnārs[2] oder Dirhems kann man weder an der Farbe noch nach dem Gefühl noch an Neuheit[3] oder Unansehnlichkeit[4] noch an einer andern Eigenschaft erkennen. Der Wardein aber erkennt bei eigener Untersuchung die zu leichte und die unechte, *die plattierte und die halbgefälschte[5] Münze heraus. *Dahin gehört ferner die Kenntnis der fremden Waren[6] und die Kenntnis[7] der Warensorten und -Arten *trotz der Ähnlichkeit der Farbe, des Gefühls und des Maßes und der Verschiedenheit der Ursprungsländer[8], so daß man jede Art ihrem Lande zuweisen[9] kann.

---

[1] Hier setzt ein Zitat in Ibn Rašiq's *ʿUmda* (ed. Tunis) 74, 21 ein

[2] *Muz.* فالدينار besser als *ʿUm.* بالدينار

[3] *ʿUm.* طراوة, *Muz.* verderbt zu طراق

[4] >*ʿUm.* دنس, *Muz.* verderbt zu جس

*[5] *ʿUm.* وستوقها ومغرقها, >*Muz.*, lies ومقرفها

*[6] >*Muz.* [7] *Muz.* البصر, *ʿUm.* البصراء

*[8] *ʿUm.* مع تشابه لونه ومسّه وذرعه واختلاف بلاده, in *Muz.* verkürzt zu واختلاف بلاده وتشابه لونه [9] *ʿUm.* يردّ *Muzh.* يضاف

Ebenso steht es mit der Beurteilung von Sklaven.[1] Man sagt von einer Sklavin: Ihr Teint ist rein, ihr Wuchs tadellos, ihre Augen und ihre Nase schön, ihre Büste elegant, ihre Sprache gebildet, ihr Haar lang. Dann ist sie 100 oder 200 Dīnāre wert; eine andre 1000 oder 2000 Dīnāre und noch mehr, obwohl man zu der gegebenen Beschreibung nichts mehr hinzufügen könnte. Von einem Reittier sagt man: Es ist leicht zu lenken, hat einen weichen Rücken und gute Hufe, es ist jung und fehlerfrei. Dann gilt es etwa 50 Dīnāre, ein andres 200 und mehr, obwohl sich von ihm nur dasselbe sagen läßt. Von einem Qor'ānleser oder einer Sängerin sagt man: Er oder sie hat eine glatte Kehle, eine schöne Stimme, einen langen Atem und sie treffen die Melodie. Von einem andern oder einer andern kann man nur dasselbe sagen, und doch besteht zwischen beiden ein großer Unterschied, wie die Kenner wohl wissen. Ebenso steht es mit der Poesie, die Kenner verstehn sich darauf. Ich hörte einmal einen scharfsinnigen Mann sagen: Die Vorzüge eines Gedichts lassen sich nicht beschreiben, man kann sie nur empfinden wie den Glanz eines Schwertes und die Schönheit eines Gesichts."

Nach Erörterung dieser allgemeinen Gesichtspunkte ästhetisch-literarischer Kritik wirft er einen Blick über die gesamte Geschichte der arabischen Poesie, indem er von der Sprache ausgeht:

Muzhir I 18, 3 ff.: „M. b. S. al Ǧ. im *k. ṭ. aš š.* sagt: Jūnus b. Ḥabīb sagt: Der erste, der arabisch sprach, war Ismael der Sohn Abraham's. M. b. S. sagt ferner: Misma' ibn 'Abd almalik hat mir überliefert, daß er den Muḥammad ibn 'Alī sagen hörte (b. S. sagt: ich weiß nicht, ob er weitere Autoritäten angab, glaube es aber, daß er es tat): Der erste, der arabisch sprach und die Sprache seines Vaters vergaß, war Ismael (vgl. GOSCHE, *Die Awā'il* p. 9). M. b. S. sagt ferner: Jūnus hat mir von abū 'Amr ibn al 'Alā' überliefert: Alle Araber sind Söhne Ismael's außer Ḥimjar und den Resten von Ǧurhum. Auch wird überliefert, daß Ismael als Gast bei diesen lebte und sich mit ihnen verschwägerte. Die arabische Sprache aber, die M. b. 'Alī meinte, ist die Sprache, in der der Qor'ān offenbart wurde, und die

[1] Das folgende *Muz.* in starker Verkürzung: „Von Reittieren und schönen Stimmen. Die Kenner verstehn sich darauf, wenn sie selbst sehn und hören, ohne daß es sich beschreiben oder genau definieren ließe. Die lange Gewohnheit verhilft zur Kennerschaft. Ebenso verstehn sich die Kenner auf die Poesie."

die Araber zur Zeit des Propheten sprachen, und dies war ein andres Arabisch als unsre heutige Sprache."

Die Geschichte der Poesie behandelt er im Zusammenhang mit der ihrer Überlieferung:

Muzhir II 236u: „Man kann die Gedichte keines einzigen arabischen Stammes mehr vollständig zusammen bringen. In der Heidenzeit aber war die Poesie für die Araber das Archiv ihres Wissens und der Inbegriff ihrer Weisheit, nach dem sie sich richteten. Ibn 'Auf sagte nach Ibn Sīrīn: 'Omar b. al Ḫaṭṭāb sagte: Die Poesie war das Wissen eines Volkes, das sonst kein sichereres Wissen hatte. Als dann der Islam kam, wandten sich die Araber davon ab und beschäftigten sich mit dem Glaubenskampf und dem Krieg gegen Perser und Romäer. So vergaßen sie die Poesie und ihre Überlieferung. Als aber der Islām blühte und die Eroberungen kamen und die Araber sich in den Städten zur Ruhe setzten, da wandten sie sich wieder der Gedichtüberlieferung zu. Nun konnten sie sich aber auf keinen gesammelten Dīwān und kein geschriebenes Buch stützen, woran sie sich schon gewöhnt hatten. Da so viele Araber eines natürlichen oder gewaltsamen Todes gestorben waren, so konnten sie nur das Wenigste davon bewahren und sehr viel ging ihnen verloren. Die Familie des an No'mān b. Mundir hatte zwar einen Dīwān besessen, in dem die Gedichte der großen Dichter und die Loblieder auf ihn und sein Haus gesammelt waren. Dieser Dīwān kam ganz oder zum Teil in den Besitz der Banū Marwān.

Jūnus b. Ḥabīb sagt von a. 'Amr b. al 'Alā': Von den Gedichten der Araber ist nur der kleinere Teil auf euch gekommen. Hättet ihr sie alle, so hättet ihr viel Wissen und Poesie.

Ein Beweis dafür, wie viel von der Poesie verloren gegangen ist, liegt in der geringen Zahl der durch zuverlässige Überlieferer von Ṭarafa (l. طرفة) und 'Abīd erhaltenen Gedichte, von denen beiden es ungefähr 10 Qaṣīden gibt. Wenn es nicht mehr von ihnen als diese gegeben hätte, so wären sie nicht so berühmt und hochgeschätzt. Wenn die von ihnen überlieferten Gedichte unbedeutend wären, so hätten sie ihren hohen Rang und die Wertschätzung bei den Überlieferern nicht verdient. Man sagt, daß auch von den Gedichten anderer sehr viel verloren gegangen ist, daß aber diese beiden von dem Verlust ganz besonders betroffen sind; denn sie waren die ersten der Fuḥūl. Vielleicht ist das richtig. Da von

ihnen beiden nur wenige Gedichte erhalten sind, wurde ihnen sonst viel zugetraut.

Die ersten arabischen Dichter brachten immer nur einzelne Verse bei Gelegenheit hervor. Qaṣīden und längere Gedichte kamen erst zur Zeit des ʿAbdalmuṭṭalib oder des Hāšim ibn ʿAbdmanāf auf. So erklärt es sich, daß ʿĀd und Ṯamūd, Ḥimjar und Tubbaʿ in Vergessenheit geraten sind. Zu den ältesten Gedichten gehört der Vers des al ʿAnbar b. ʿAmr b. Tamīm, der als Gast bei den Bahrā' lebte, und als ihn ein Unglück traf, dichtete:

„Mein Eimer (= Unglück) traf mich wiederholt, dazu das Fremdsein unter den Bahrā', wenn es nicht voll kommt, kommt es in Schläuchen".

Zu den ältesten Gedichten gehört auch das des Duwaid ibn Zaid ibn Nahd, als er im Sterben lag (vgl. b. Qot. *Poes.* p. 36 n. b):

„Heute wird dem Duwaid sein Haus gebaut;

Wenn es für die Zeit eine Prüfung gäbe, so würde ich sie ihr auferlegen;

Oder wenn mein Widersacher ein einzelner wäre, so würde ich ihn bestehn.

Gar manche gute Beute habe ich gemacht und manches schöne Tal durchzog ich."

Zu den ältesten Dichtern gehören ferner Aʿṣur b. Qais b. ʿAilān b. Muḍar d. i. Munabbih, der Stammvater von Bāhila, Ġanī und aṭ Ṭafāwa, ferner al Mustauʿir b. Kaʿb b. Nahd, der so lange lebte, daß er dichten konnte:

(238) „Ich bin des langen Lebens satt, da mir mehrere 100 Jahre zugelegt sind. Hundert Jahre kamen mir und dann noch 200, und von der Zahl der Monate wurden mir Jahre zugelegt".

Zu ihnen gehört ferner Zuhair b. Ǧanāb al Kelbī, der alt und vornehm war und dichtete:

„Wenn Ḥaḏāmi etwas sagt, so glaubt es, denn was Ḥaḏāmi sagt, ist wahr".[1]

Ferner Ǧaḏīma al Abraš und Luǧaim b. Ṣaʿb (so!) b. ʿAlī b. Bekr b. Wā'il, welcher sagte:

[1] *LA* XV 8, 10 und *TA* VIII 239, 2 wird der Vers dem Wasīm b. Ṭāriq oder Luǧaim b. Saʿd (so!) zugeschrieben

„Alles was der Mann erreichen kann, hab' ich erreicht, nur nicht ewiges Leben"[1].

Imru'ulqais b. Ḥuǧr sagt:

„Macht Halt an den Trümmern der Häuser, vielleicht beweinen wir die Häuser, wie der Sohn Ḥaḏāmi's weinte"[2].

Das war ein Mann vom Stamme Ṭaiji'. Wir haben aber weder das Gedicht, in dem er weinte, noch sonst ein Gedicht von ihm gehört außer diesem Verse, den Imru'ulqais erwähnt.

Der erste, der Qaṣīden dichtete und die Ereignisse erwähnte, war al Muhalhil ibn Rabī'a at Taġlibī über die Ermordung seines Bruders Kulaib. Al Farazdaq sagt: „Der Dichter-Muhalhil das war der erste". Die Araber behaupten, daß er übertrieb, und sich in Worten mehr anmaßte als was er getan. Der erste Dichter der Heidenzeit unter den Rabī'a war al Muhalhil, der mütterliche Oheim des Imru'ulqais b. Ḥuǧr al Kindī[3]. Ferner die beiden Muraqqiš, von denen der ältere der Oheim des jüngeren war, und der jüngere der Oheim des Ṭarafa b. al 'Abd; der Name des älteren war 'Auf b. Sa'd, der des jüngeren 'Amr b. Ḥarmala, n. a. Rabī'a b. Sufjān. Ferner Sa'd b. Mālik, Ṭarafa b. al 'Abd, 'Amr b. Qami'a, al Mutalammis, der Onkel des Ṭarafa, al A'šā, al Musaijab b. 'Alas und al Ḥāriṯ b. Ḥilliza. Dann ging die Poesie zu den Qais über, zu denen die beiden Nābiġa, Zuhair ibn abī Sulmā und sein Sohn Ka'b, Labīd, al Ḥuṭai'a, aš Šammāḫ und sein Bruder Muzarrid sowie Ḫidāš b. Zuhair gehörten. Dann kam sie zu den Tamīm und blieb bis heute bei ihnen. Zu ihnen gehörte Aus b. Ḥaǧar, der Dichter der Muḍar in der Heidenzeit, den keiner von ihnen übertraf, bis an Nābiġa und Zuhair auftraten und seinen Ruhm verdunkelten; er blieb aber noch der unbestrittene

---

[1] Nach *LA* XVIII 236, 9, *TA* X 106, 6 v. u. (Lane 683a) von Zuhair b. Čanāb al Kalbī

[2] Ahlw. 59, 4 mit خذام

[3] Dieser Passus lautet ausführlicher und korrekter bei b. Rašīq *'Umda* 52, 1 ff.: „Die Poesie war in der Heidenzeit bei den Rabī'a. Zu ihnen gehörte Muhalhil b. Rabī'a, dessen eigentlicher Name 'Adī oder Imru'ulqais war. Muhalhil wurde er genannt nach der Zartheit und Leichtigkeit seiner Poesie (die wie ein Kleid sich rauschend bewegte, *Muz.* II 219, 3) oder nach ihrer Mannigfaltigkeit. Nach andern erhielt er den Namen wegen seines Verses: Als beim Haxen(essen) ihr Unedler (هجينهم, 'U. شديدهم) sich eindrängte (توغّل Ṣ. s. v. hll, 'U. und *LA* XIII 410, 3 توقّل, *Muz.* II 219, 2 und *LA* XIV 231, 5 توعّر) erreichte ich die Rache für Ġābir Ṣ. *LA* XIII Mālik) oder Ṣinbil (Ṣ. Ḍi'bil)

Dichter der Tamīm in der Heidenzeit. Al Aṣma'ī pflegte zu sagen: „Aus war ein größerer Dichter als Zuhair, an Nābiġa aber tat seinem Ruhme Abbruch. Zuhair war der Überlieferer des Aus und dieser sein Stiefvater"".

Nach diesem allgemeinen Überblick, von dem uns, wie schon der Paralleltext bei b. Rašīq zeigt, as Sujūṭī nur einen allzuknappen Auszug bietet, muß M. b. S. noch einmal auf die Überlieferungsgeschichte im einzelnen eingegangen sein, wie folgende Fragmente zeigen:

Muzhir I 87, 8 ff.: „Abū 'Alī al Qālī sagt in seinen *Amālī:* Abū Bekr M. b. a. al Azhar hat uns von az Zubair b. Bekkār von M. b. S. al Ǧ. überliefert. Er sagte: Jaḥjā b. Sa'd al Qaṭṭān hat mir erzählt: Die Gedichtüberlieferer sind verständiger als die Traditionarier, die viel Gefälschtes überliefern. Die Gedichtüberlieferer brauchen ein gefälschtes Gedicht nur zu rezitieren, um es zu prüfen, und können es dann für gefälscht erklären. Der erste, der die Gedichte der Araber sammelte und ihre Traditionen ordnete, war Ḥammād ar Rāwija; er war aber nicht zuverlässig, er schob manchmal die Gedichte eines Mannes einem andern unter und machte Zusätze zu den Gedichten.

Abū 'Ubaida hat mir von Jūnus berichtet[1]: Als Ḥammād einst in Baṣra den Bilāl b. a. Burda (der dort Statthalter war, *Aġ.*) besuchte, sprach dieser: Hast du mir nichts Neues mitgebracht? (Er sagte jawohl, *Aġ.*) Als er nun wieder zu ihm kam, rezitierte er ihm von den Gedichten Ḥuṭai'a's die Qaṣīde zum Lobe des a. Mūsā (al Aš'arī; *Aġ.*, wo *Dīw.* XI. 9. 14 zitiert werden). Da sagte er zu ihm: Du, du; besingt Ḥuṭai'a etwa den a. Mūsā (al Aš'arī *Aġ.*)? Ich kann doch (alle *Aġ.*) Gedichte Ḥuṭai'a's aufsagen (diese Verse aber kenne ich nicht *Aġ.*). Aber verbreite sie nur (*Aġ.* اشعها *Muz.* دعها), daß sie unter die Leute kommen. Abū 'Ubaida hat mir von 'Amr b. Sa'īd b. Wahb aṯ Ṯaqafī überliefert: Ḥammād ar Rāwija war mir ein lieber Freund. Eines Tages bat ich ihn mir eine Qaṣīde aus dem Stamme meiner Mutterbrüder, der Banū Sa'd b. Mālik zu diktieren; da diktierte er mir als von Ṭarafa zwei Verse (AHLW. *App.* ٢١), die doch von Aš'ā Hamdān sind. Den Jūnus hörte ich sagen: Ich muß mich wundern, wie man von Ḥammād überliefern kann, der nicht ordentlich Arabisch konnte, log und fälschte."

---

[1] Ausführlicher *Aġ.* II 50 pu – 51, 5 nach a. Ḫalīfa von M. b. S. (vgl. GOLDZIHER, *ZDMG* 46, 49)

Al Qālī *Amālī* (cod. Pet. 352) fol. 66v: „M. b. S. sagt in den *Ṭabaqāt al'ulamā'* (so! s. o. S. 111, N. 2): Wenn wir ein Gedicht von b. Muḥriz hörten, so war uns das so gut, wie wenn wir es vom Dichter selbst gehört hätten."

Muzhir II 171, 13: „Wir finden, daß die gelehrten Überlieferer in den Gedichten Fehler machen. Nur die Dichter selbst beurteilen die Poesie richtig. So werden von Labīd zwei Verse (HUBER 54) überliefert, die sicher unecht sind. Aber sie werden in Erzählungen viel zitiert und in der Unterhaltung bei Fürsten angewandt, die ja nicht genau prüfen."

In diesem Zusammenhang wird M. b. S. auch die Frage nach der Beurteilung dichterischer Plagiate behandelt haben.

Muzhir I 90, 20: „Ich fragte Jūnus nach folgendem Vers, den man von az Zibriqān b. Badr überlieferte:

„Die Wölfe greifen den an, der keine Hunde hat, aber sie scheuen das Lager (l. مُرْبِض) dessen, der sie scheucht und sich wehrt."

Er sagte: der Vers ist von an Nābiġa (daher AHLW. *App.* ٥٢), ich glaube aber, daß az Zibriqān ihn in seinem Gedicht wie ein Sprichwort bei Gelegenheit angebracht hat, ohne ihn sich aneignen zu wollen. Das tun die Araber zuweilen, ohne ein Plagiat zu beabsichtigen. Abū'ṣ Ṣalt b. a. Rabī'a aṯ Ṯaqafī sagte:

„Diese edlen Taten, nicht zwei Becher Milch, die mit Wasser gemischt sind und nachher zu Harn werden".

Nun sagt an Nābiġa al Ǧa'dī sich selbst rühmend:

„Wenn Ḥāǧib zu denen gehört, mit denen du dich rühmst, so war Ḥāǧib doch weder Ohm noch Onkel.

(91) Rühmst du dich nicht der beiden Tage von Raḥraḥān, obwohl die Hawāzin glaubten, daß ihre Macht geschwunden. Diese edlen Taten usw."

Die Banū 'Āmir überliefern diesen Vers von an Nābiġa, während die Überlieferer einig sind, daß Abū'ṣ Ṣalt ihn gedichtet. Mehr als ein Raǧazdichter hat gesagt: „Am Morgen preist man den edlen Stamm" und hat dann den Vers je nach Gelegenheit vollendet. Imru'ulqais sagt (AHLW. 48, 3):

„Als meine Freunde ihre Reittiere bei mir halten ließen und sprachen: Laß dich vom Kummer nicht umbringen und fasse dich in Geduld."

Derselbe Vers findet sich bei Ṭarafa (4, 2), nur mit dem Reimwort تَجَلَّدِ statt تَحَمَّلِ."

In der Einleitung wird er auch jene charakterisierenden Epitheta besprochen haben, mit denen man schon früh kleinere Gruppen von Dichtern zusammengefaßt zu haben scheint. Dahin gehört die Erörterung über مُغَلَّب (vgl. *Aḍdād* 129, *Muz.* II 244, 16), die wir, da eine Übersetzung unzweckmäßig wäre, nach Zaǧǧāǧī's *Amālī* (Pet. 111) f. 170ᵛ (vgl. auch *LA* II 144, 11. 12 wo gleichfalls M. b. S. zitiert wird) im Urtext geben:

اخبرنا ابو الحسن الاخفش قال اخبرنا احمد بن يحيى ثعلب قال حدّثنا ابو الفضلِ الرياشى قال حدّثنا محمد بنِ سلّام الجمحىّ قال يونس ابن حبيب اذا غُلِبَ الشاعر قيل مغلَّب واذا غَلَبَ قيل غُلِّبَ قال غيره وينشد لامرئ القيس[1]

وَإِنَّكَ لَمْ يَفْخَرْ عَلَيْكَ كَفَاخِرٍ ضَعِيفٍ وَلَمْ يَغْلِبْكَ غَيْرُ مُغَلَّبِ

المغلّب هاهنا اضعف من المغلوب لأنّه ٱلّذى قد غَلب دفعة بعد دفعة فمن غلبه المغلّب يوما فهو فى غاية المهانة

Dahin gehört auch die Erörterung über مُقْحَم pl. مقاحيم und ثُنْيان, die b. Rašīq *'Umda* 74, 13 aus M. b. S. mitteilt, wobei je ein Vers von Aus b. Ḥaǧar (bei GEYER 43, 12 vgl. FISCHER, *ZDMG* 49, 133) und Aus b. Maǵrā' (*TA* X 62) als Belege dienen.

Über die Disposition des Buches selbst können wir uns hauptsächlich aus den Zitaten des *k. al Aǵānī*[2] ein ungefähres Bild machen, wenn auch diese Angaben nicht immer zu einander stimmen. Den Klassen der heidnischen Dichter stellte er die der islāmischen mit besondrer Zählung gegenüber. Daneben begegnet uns noch eine Klassifizierung der *Fuḥūl al Ǧāhilīja,* von denen sich nicht entscheiden läßt, ob M. b. S. sie den *Šu'arā' alǧ.* gesondert gegenüberstellt. Eine eigene Abteilung aber scheinen allerdings die *Fursān* gebildet zu haben, als deren ersten er nach *Aǵ.* IX 2, 7 (daraus *Ḫiz.* IV 446, 11) den Duraid b. aṣ Ṣimma nannte, und in deren 5. Klasse er nach *Aǵ.* XVI 139, 21 den Ḫufāf nebst Mālik b. Nuwaira und seinen beiden Vettern Ṣaḫr und Mu'āwija, den Söhnen des 'Amr b. aš Šarīd und Mālik b. Ḥammād aš Šaḥmī einordnete. Unter diesem Vorbehalt geben

[1] AHLW. 4, 14 mit مثل statt غير
[2] Die im Index nicht vollständig gebucht sind

wir nun eine Übersicht über die noch erhaltenen Klassen und fügen bei jeder etwaige nähere Angaben über einzelne Dichter gleich hinzu.

A. Šu'arā' al Ǧāhilīja.

(I. Kl. Zuhair . . al A'šā?)

Muzhir II 241, 3 v. u., b. Rašīq 61, 1 ff.: „'Abdallāh b. 'Abbās sagte: 'Omar b. al Ḫaṭṭāb[1] sagte: Rezitiere mir etwas von eurem größten Dichter. Ich fragte: Wer ist das, Fürst der Gläubigen? Er antwortete: Zuhair. Ich sagte: Ja so ist es. Er gebrauchte keine unklaren Ausdrücke (s. *LA, TA* s. v. عظل), suchte nicht nach fremdartigen Wörtern und pries die Leute nur nach ihren wahren Tugenden. Die Kenner sagen: Zuhair's Poesie ist am festesten gefügt, am weitesten entfernt von Rauheit und bei größter Kürze am gedankenreichsten. Wer es mit Nābiġa hält, sagt: Seine Gedichte tragen den reichsten Schmuck und den größten Glanz der Rede und sind am klarsten. Seine Gedichte gleichen müheloser Rede. Die Verteidiger al A'šā's sagen, daß er die meisten Reime hat, daß seine Poesie am mannigfaltigsten, daß er die meisten langen und guten Gedichte verfaßt, daß er am fruchtbarsten an Lob, Tadel, Selbstlob und Beschreibung."

III. Kl. aš Šammāḫ, an Nābiġa, Labīd, abū Ḏu'aib al Huḏalī (*Aġ.* VIII 102, 5—3 v. u., daraus *'Ainī* I 5, 24).

Š. wird *Aġ.* l. l. näher charakterisiert: „Seine Poesie war energisch und stärker als die des Labīd; er hat etwas Rauhes, während Labīd's Sprache leichter ist".

Zu Nābiġa b. Rašīq 66, 6: „an Nābiġa al Ǧa'dī war älter als der Ḏubjānī; jener erlebte die Zeit des al Munḏir b. Muḥarriq, dieser die des an No'mān"; ein Gedicht des ersteren nach M. b. S. zitiert *Zahr al ādāb* III 213/4."

Zu Abū Ḏu'aib: b. Rašīq *'Umda* 53, 22, *Muzhir* II 242, 11: „Der größte Dichter der Huḏail war unbestritten a. Ḏu'aib. 'Amr b. Mu'āḏ al Ma'marī hat mir erzählt: In der Thora steht geschrieben: Abū Ḏu'aib verfaßt Lügen. Dies war der Name für den Dichter auf Syrisch. Als ich das einem Kenner des Arabischen, Kaṯīr b. Isḥāq erzählte, wunderte er sich darüber, sagte aber, er hätte es auch gehört."

[1] Nach M. b. S. bei Ǧāḥiẓ Bajān I 98, 3 pflegte 'Omar bei jeder Gelegenheit einen Vers zu zitieren

IV. Kl. (der *fuḥūl alǧ.*). 'Abīd b. al Abraṣ, Ṭarafa, 'Alqama b. 'Abada, 'Adī b. Zaid; *Aǧ.* XIX 84, 16, daraus *'Ainī* I 490, 23; b. Rašīq 65, 11: „Ṭarafa war der erste von den Dichtern einer Qaṣīde".

V. Kl. (der *fuḥūl aš šu'arā'*). Abū Jazīd al Muḥabbal, Ḫidāš b. Zuhair, al Aswad b. Ja'fur und Tamīm b. Muqbil; *Aǧ.* XII, 40, 15. 16[1].

VI. Kl. Suwaid b. a. Kāhil, 'Antara al 'Absī und seine Klasse; *Aǧ.* XI 171, 11.

VII. Kl. al Mutalammis, Salāma b. al Ǧandal, Ḥusain b. al Ḥumām und al Musaijab b. 'Alas; *Aǧ.* XXI 187, 18 und danach *Ḫiz.* III 73, 2.

VIII. Kl. (s. zur V. Kl.). Al Aswad b. Ja'fur, Ḫidāš b. Zuhair, al Muhabbal as Sa'dī, an Namir b. Taulab al 'Uklī *Aǧ.* XI 134, 21.

B. Šu'arā' al Islām.

I. Kl. Ǧarīr, al Farazdaq, al Aḫṭal, Kuṯaijir, ar Rā'ī; *Aǧ.* VII 38, 21, 170, 4 v. u., VIII 27, 24. *'Ainī* I 113, 1.

Eingehend war hier die Frage nach dem Rangverhältnis der drei größten islāmischen Dichter erörtert.

Aǧ. VII 39, 5 (vgl. 63, 11): „Al 'Alā' b. Ǧarīr al 'Anbarī, der ein alter Mann war und mit den Leuten verkehrt hatte, sagte: Wenn al Aḫṭal nicht als erstes Rennpferd ankommt, so ist er letztes Pferd. Al Farazdaq kommt nicht als erster noch als letzter (63: Wenn F. nicht als erster und nicht als letzter kommt, so ist er doch immer zweiter). Ǧarīr kommt als erster, zweiter und letzter"[2]. Ib. 64, 1 ff.: „Das erklärt sich so: Von al Aḫṭal gibt es 5, 6 oder 7 lange, ausgezeichnete Gedichte, durch die er an die erste Stelle kommt. Seine andern Gedichte aber sind weniger gut als die der beiden andern; daher wird er im übrigen letztes Pferd im Rennen. Farazdaq bleibt wegen dieser ausgezeichneten Gedichte hinter ihm zurück, übertrifft ihn aber in seinen andern Gedichten und ist daher immer zweites Pferd. Von Ǧarīr gibt es gute Gedichte, durch die er erster wird, mittelmäßige, durch die er zweiter wird, und schlechte, mit denen er letzter bleibt". Ib. 39, 7 ff.: „Ich sah einen Araber vom Stamme Usaijid, dessen elegante Sprache und Dichterkenntnis mich Wunder nahm. Den fragte ich: Wen von den beiden haltet ihr für den bessern

[1] Im Widerspruch dazu steht die Angabe bei Kl. VIII; auf einer der beiden Seiten alte graphische Vertauschung von الخامسة und الثامنة?

[2] Eine etwas andre Formulierung b. Qot. *Poes.* 301, 7 ff.

Dichter? Er antwortete: Es gibt vier Arten von Poesie, Selbstlob, Lob, Tadel und Liebe. In allen ist Ǧarīr der erste. Als Belege zitierte er für Selbstlob *Dīw.* I 31, 4, für Lob I 36, 15, für Tadel I 31, 7, für die Liebe II 161, 17. M. b. S. sagt: Ich halte für seinen besten Nasīb nur den folgenden (im *Dīw.* fehlenden) Vers: „Als die beiden Stämme zusammentrafen, wurde der Stab hingeworfen und die Liebe starb, da sie tödlich getroffen war". Kaisān sagte: Fürwahr er hat mich getroffen, nämlich mit Spott. Da sagte man: Dummkopf, spricht das etwa dagegen, daß er ein Dichter sei?

A. b. ʿAbdalʿazīz hat mir von ʿOmar b. Sabba überliefert nach abū ʿUbaida, und abū Ḫalīfa hat uns von M. b. S. überliefert: Er sagte: Abān b. ʿOtmān al Balḫī hat mir erzählt: Über Ǧarīr und Farazdaq stritten sich zwei Männer vom Heere des Muhallab und riefen seine Entscheidung darüber an. Er antwortete: Ich richte nicht zwischen den beiden; ich will euch aber an einen Mann weisen, der ihren Zorn leicht ertragen kann, an ʿUbaida b. Hilāl al Jaškurī. Dieser stand ihm gegenüber im Heere des Qaṭarī, durch einen Fluß getrennt. Nachdem sich nun die beiden Männer geeinigt, das Urteil der Ḫāriǧiten anzunehmen, trat einer von ihnen vor die Front und rief (l. دعا) den ʿUbaida ibn Hilāl zum Zweikampf. Als dieser erschien, sagte er: Ich möchte dich nur etwas fragen, worüber wir deine Entscheidung zu hören wünschen. — Was ist es denn, Gottes Fluch über euch? — Wen hältst du für den größeren Dichter, Ǧarīr oder Farazdaq? — Gott verfluche euch beide samt Ǧarīr und Farazdaq. Fragt man einen Mann wie mich nach zwei solchen Hunden? — Wir müssen aber dein Urteil hören. — Dann will ich euch erst drei Fragen vorlegen. — Frage! — Was sagt ihr von eurem Imām wenn er sündigt? — Wir gehorchen ihm (l. نطيعه), auch wenn er sich gegen Gott auflehnt. — Gott stürze euch in Schande. Was sagt ihr denn vom Buche Gottes und seinen Gesetzen? — Wir werfen es hinter unsern Rücken und schaffen seine Gesetze ab. — Dann verfluche euch Gott. Was sagt ihr von den Waisen? — Wir verzehren ihr Gut und mißbrauchen ihre Mütter. — Dann beschäme euch Gott. Ihr habt mich euch noch besser kennen lehren. — Damit wollte er fortgehn; sie aber sprachen zu ihm: Du mußt dein Wort halten. Du hast uns gefragt und wir haben dir geantwortet, du hast uns aber noch nicht Bescheid gegeben. Da wandte er sich um und sagte: Wer hat denn

die Verse gedichtet? (*Dīw.* I 70, 6. 71, 1. 70, 8. 9[1]). — Ǧarīr. — Dann ist er es also. Dann gingen sie auseinander".

40, 13: „Abū'l Baidā' ar Rijāḥī sagte: Al Farazdaq sagte: Wir beide schöpfen aus einem Meere und seine Eimer schlagen trotz der Länge des Stromes zusammen". 40, 17: „a. Ḫalīfa von M. b. S. Als einst in einer Gesellschaft Jūnus b. Mu'āwija b. a. 'Amr b. al 'Alā, Ḫalaf al Aḥmar und Misma' und 'Āmir die beiden Söhne des 'Abdalmalik aus dem Stamme Misma' von Ǧarīr und al Farazdaq sprachen, hörte ich den 'Āmir den Scheich der Bekr b. Wā'il sagen: Ǧarīr dichtete den besten Nasīb, die besten Schmähungen und die besten Vergleiche.

Abū'l Baidā' hat mir überliefert: An ar Rā'ī ritt jemand vorüber, indem er die beiden Verse des Ǧarīr *Dīw.* II 119, 10. 11[2] sang. Da schickte ar Rā'ī ihm einen Boten nach, ihn zu fragen, von wem die Verse wären. Als er hörte, daß sie von Ǧarīr, sagte er: Wenn alle Ǧinnen und Menschen sich zusammentäten, würden sie nichts gegen ihn vermögen. Dann sagte er noch zu den Umstehenden: Wollt ihr mich tadeln, daß ich mich von einem solchen besiegen ließ"[3].

40, 26 = 63, 27: „Ich fragte Baššār, den mit dem Ohrring (den 'Uqailiten), wer von den dreien der größte Dichter wäre. Er erwiderte: Al Aḫṭal war den beiden andern nicht gleich; die Rabī'a aber haben aus Stammesstolz seinen Wert übertrieben. Ich fragte: Und die beiden andern? Er antwortete: Ǧarīr hatte einige Dichtungsarten, die Farazdaq nicht verstand (und in denen er selbst dem Ǧarīr den Vorzug gab). Als Nawār starb, hielt man ihr die Totenklage mit einem Gedicht von Ǧarīr. Ich fragte Baššār: Was gibt es denn sonst noch von Ǧarīr für Totenklagen, außer der auf seine Frau? Da zitierte er mir die Klage Ǧarīr's auf seinen Sohn Sawāda, der in Syrien gestorben war (*Dīwān* II 39)".

Ibn Rašīq *'Umda* 58, 16, *Muzh.* II 239, 23: „Jemand fragte den Farazdaq, wer der größte Dichter sei. Er antwortete: der mit den Wunden (= Imru'ulqais *LA* III 392) und bezeichnete den Vers AHLW. 7, 2 als seinen besten".

---

[1] L. احرى mit *LA* IV 148, 7 und خدّد mit *LA*, *Dīw.* und *Ag*. cod. Monac. 486 nach THORBECKE's Kollation

[2] In 10 l. بقافية nach cod. Monac. 486 (THORBECKE und b. al Aṯīr *al Maṯal assā'ir* 491, 11)

[3] Dieselbe Geschichte nach Aṣma'ī b. Qot. *Poes.* 285, 11 ff.

Ibn Qotaiba *Poes.* 48, 13: „Ein Überlieferer des Farazdaq hat mir erzählt, er habe niemand gesehn, der besser die Geschichte von Imru'ulqais in seinen Gedichten kannte, als Farazdaq".

b. Rašīq 59, 20 *Muz.* II 240, 15 (kürzer b. Qot. *Poes.* 57/8): „'Ikrima der Sohn des Ğarīr fragte seinen Vater Ğ. nach dem größten Dichter. Er fragte wieder: Meinst du in der Heidenzeit oder im Islām? Er entgegnete: Eigentlich meinte ich nur den Islām, da du aber grade von der Heidenzeit sprichst, so gib mir auch darüber Bescheid. — Zuhair ist der größte Dichter. — Und im Islām? — Farazdaq der Kern (b. R. نبغة *Muz.* نبعة) der Poesie. — Und al Aḫṭal? — Er verstand es gut Fürsten zu loben und den Wein zu beschreiben. — Was hast du dann für dich übrig gelassen? — Laß mich, ich habe die Poesie gemordet (نحرت mit b. R. und b. Q. gegen بحرت *Muz.*)". *Muzhir* II 217, 15: „Farazdaq erhielt seinen Namen, weil man sein Gesicht mit einem Brote verglich und ar Rā'ī wurde so genannt, weil er oft und gut die Kamele schilderte". *Aġ.* VII 38, 21: „Ar Rā'ī gehört mit ihnen in eine Klasse, aber er ist der letzte von ihnen, darüber herrscht wenig Streit".

Auch sonst ist M. b. S. neben abū 'Ubaida die Hauptquelle des *K. al aġ.* für Ğarīr, vgl. VII 38, 16 und *Dīwān Ğarīr* I 57, *'Ainī* I 187/8.

V. Kl. abū Zaid aṭ Ṭā'ī und al 'Uğair as Salūlī (s. aber Kl. VII) *Aġ.* XI 24, 20. 152, 18. Ein Gedicht des ersteren zitiert nach M. b. S. *'Ainī* I 191, 17.

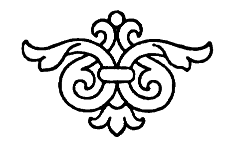
VI. Kl. Ibn Qais ar Ruqaijāt, Nuṣaib, al Aḥwaṣ, Ğamīl b. Ma'mar *Aġ.* IV 43, 15. Ein Lobgedicht des letztgenannten auf 'Omar b. 'Abdal-'azīz zitiert b. Rašīq 50 nach M. b. S.

VII. Kl. Ibn Maijāda, 'Omar b. Lağa', al Quḥaif (so mit *'Ainī* I 219, 7 für العجيف zu l.) al 'Uqailī, al 'Uğair as Salūlī (s. V. Kl.) *Aġ.* II 89, 8.

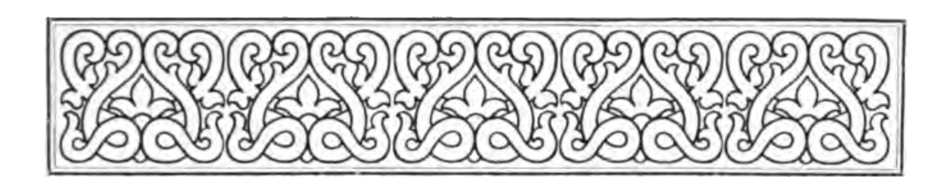
Außerdem wird das Klassenbuch des M. b. S. noch zweimal in den *Aġ.* zitiert, leider ohne Angabe über die Zahl der Klasse. Nach IV 98, 5 setzte er den Ḥumaid b. Ṯaur, Nahšal b. Ḥarrī und Aus b. Maġrā' in eine Klasse; nach XI 127, 10 bezeichnete er den Suwaid b. Kurā' als einen guten Dichter und in seinem Stamme, den B. 'Ukl, sehr angesehnen Mann.

Auch sonst bleibt eine Reihe von Stellen übrig, denen sich z. Z. noch kein fester Platz in der Disposition des Buchs anweisen

läßt, so die Erzählung in Ibn Ḥaǧar's *Iṣāba* IV 528, 7—13 über Qais b. al Ḫaṭīm, '*Ainī* I 27, 14 über Ru'ba, ib. II 235, 9 über al Mufaḍḍal b. Ma'šar al Bekrī, II 21, 62 über 'Amr b. 'Abdallāh b. 'Otmān. Dasselbe gilt auch von den meisten Zitaten in den *Amālī* des Zaǧǧāǧī (cod. Pet. 111): 197ʳ Begegnung zwischen Ḏū'rrumma und Ru'ba, 198ʳ Surāqa al Bāriqī bei Muḫtār, vgl. *Aǵ*. VIII 32, Ṭab. II 665, b. Qotaiba '*Ujūn* 245; 204ᵛ Ibn Mufarriǵ's Gedicht über seinen Sklaven Burd, vgl. *Aǵ*. XVII 55, b. Qot. *Poes*. 211, *Ḫiz*. II 212; 205ʳ Geschichte von Nuṣaib, vgl. *Aǵ*. I 142, 6 ff., 133, 16 ff.; 221ᵛ Verse des Ḏū'rrumma und des Suwaid b. Isḥāq al 'Adawī über den Wein bei einem Gastmahl der B. 'Adī, vgl. *Aǵ*. XVI 110; 224ᵛ Ḥassān b. Ṯābit bei Ḥāriṯ b. 'Amr, vgl. *Aǵ*. IV 2 ff.



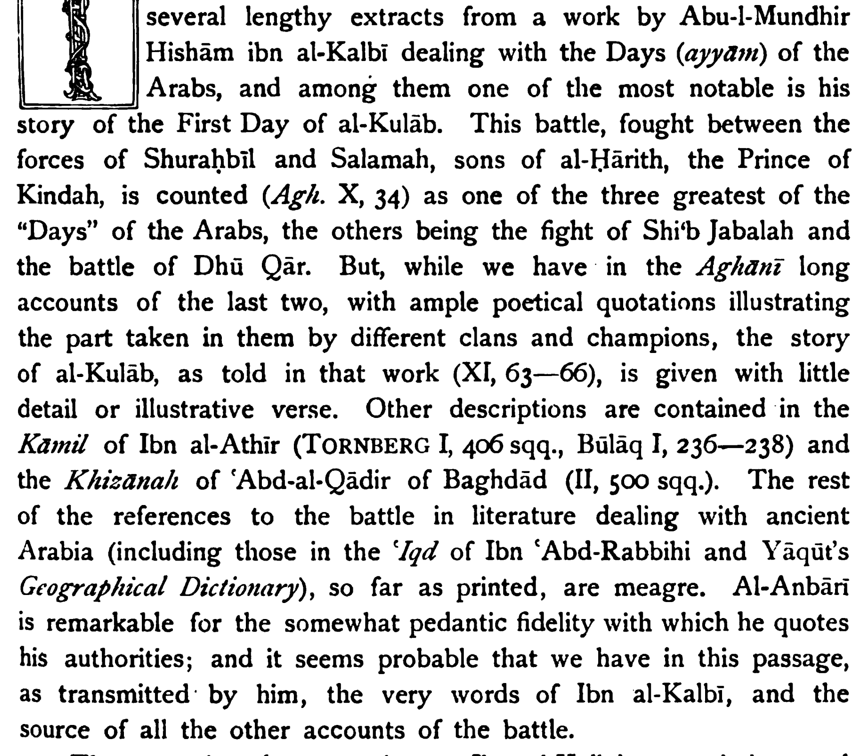




Ibn al-Kalbī's account of the First Day of al-Kulāb.

By

C. J. Lyall.



In al-Anbārī's Commentary on the *Mufaḍḍalīyāt* there are several lengthy extracts from a work by Abu-l-Mundhir Hishām ibn al-Kalbī dealing with the Days (*ayyām*) of the Arabs, and among them one of the most notable is his story of the First Day of al-Kulāb. This battle, fought between the forces of Shuraḥbīl and Salamah, sons of al-Ḥārith, the Prince of Kindah, is counted (*Agh.* X, 34) as one of the three greatest of the "Days" of the Arabs, the others being the fight of Shi'b Jabalah and the battle of Dhū Qār. But, while we have in the *Aghānī* long accounts of the last two, with ample poetical quotations illustrating the part taken in them by different clans and champions, the story of al-Kulāb, as told in that work (XI, 63—66), is given with little detail or illustrative verse. Other descriptions are contained in the *Kāmil* of Ibn al-Athīr (TORNBERG I, 406 sqq., Būlāq I, 236—238) and the *Khizānah* of 'Abd-al-Qādir of Baghdād (II, 500 sqq.). The rest of the references to the battle in literature dealing with ancient Arabia (including those in the *'Iqd* of Ibn 'Abd-Rabbihi and Yāqūt's *Geographical Dictionary*), so far as printed, are meagre. Al-Anbārī is remarkable for the somewhat pedantic fidelity with which he quotes his authorities; and it seems probable that we have in this passage, as transmitted by him, the very words of Ibn al-Kalbī, and the source of all the other accounts of the battle.

The narrative, however, is not Ibn al-Kalbī's own; it is stated

to be the utterance of Khirāsh b. Ismā'īl, a relater of traditions regarding whom I have not been able to ascertain anything. Hishām quotes him again (*Agh.* IX, 181) for traditions of 'Amr b. Kulthūm, and he perhaps belonged to the tribe of Taghlib. He appears to have been a contemporary of Hishām's father Muḥammad. Khirāsh's story as it proceeds is illustrated with comments by Ibn al-Kalbī, and these insertions have been marked in the text as now printed by round brackets ( ). Some of them are very awkwardly placed: one, for instance, in the middle of a genealogy. But such harshnesses (and not a few discrepancies) — which disappear in the smoothed-out versions of the *Aghānī* and Ibn al-Athīr, — are evidence of the originality of this form of the passage, which seems to have been taken (or set) down just as it was put together. Other insertions are due to the reporter of Ibn al-Kalbī, probably Abū Ja'far Aḥmad b. 'Ubaid, one of al-Anbārī's chief authorities in his Commentary.

Hishām ibn al-Kalbī (died 204) drew a large part of his traditional knowledge from his father Muḥammad (died 146), who fought on the side of 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Ash'ath b. Qais of Kindah at the battle of Dair al-Jamājim in 82. As an adherent of Ibn al-Ash'ath the elder Kalbī must have had many opportunities of collecting the traditions of the tribe of Kindah; and one of the compositions of the son mentioned by Ibn Khallikān (DE SLANE's transl. III, 609) is a *Kitāb mulūk Kindah.* This appears to be the work quoted in an insertion into the text[1], while the rest of the narrative may perhaps belong to Ibn al-Kalbī's most famous work, the *Jamharah fi'n-nasab* (so BROCKELMANN — *Jamharat al-ansāb* in Ḥajji Khalīfah). The father was a younger contemporary of al-Akhṭal and al-Farazdaq, and read with the latter his *Naqā'iḍ,* or poetical contentions with Jarīr, in which the poet boasts of the exploits of his ancestor Sufyān b. Mujāshi' on the First Day of al-Kulāb[2]. All this makes it probable that the information contained in the account now given is as trustworthy as such traditional stories are capable of being, while the poetical illustrations date from an early period in the age of collection of ancient Arab verse.

Nothing precise can be stated as to the date of the battle. The chronological difficulties offered by the alleged intrusion of the

[1] Below, pages 135, 136 [2] Below, p. 138, line 5

Chief of Kindah, al-Ḥārith b. ʿAmr b. Ḥujr Ākil al-Murār, into the line of the Lakhmite kings of al-Ḥīrah have recently been examined by ROTHSTEIN, *Dynastie der Laḫmiden*, pp. 87—94, and I have little to add to what is there set forth. That al-Ḥārith at one time was in possession of al-Ḥīrah seems probable from the poetical connection of his grandson Imru'ul-Qais with Abū Du'ād of Iyād, who was an inhabitant of that town and in charge of al-Mundhir's stud. The fact that al-Mundhir ibn Mā'-as-samā was married to Hind, daughter of al-Ḥārith and aunt of Imru'ul-Qais, is attested by the universal voice of tradition, and by the well-known inscription in the Dair Hind, the monastery built by the Queen, quoted by Yāqūt, II, 709, and Bakrī, 364, which is generally accepted as genuine. It seems to me more probable, from the language therein used, and from the honour in which she was held by her son ʿAmr, that Hind was, as our passage relates, married peaceably by her father to al-Mundhir[1], than that she was a captive taken in war. Al-Mundhir was still ruling when the First battle of al-Kulāb was fought, for the Taghlib after it left Kindah and joined him; but if it is true that ʿAmr son of Kulthūm is the ʿAmr mentioned in Salamah's verses[2] together with ʿUṣum or ʿĀṣim (= Abū Ḥanash), the slayer of Shuraḥbīl, and if it is also true that ʿAmr b. Kulthūm killed ʿAmr b. Hind, the king of al-Ḥīrah, son of al-Mundhir, it would seem that the battle must have occurred not many years before al-Mundhir's death at al-Ḥiyār in A. D. 554. For ʿAmr b. Kulthūm's mother Lailà, and ʿAmr b. al-Mundhir's mother Hind (sister of Salamah and Shuraḥbīl) were both living in 569 A. D., when the chief of Taghlib slew the king of al-Ḥīrah. If credence is to be given to Hishām's statement at the end of our extract, where it is said that after the disappearance of the house of Ākil al-Murār from North Arabia the Chiefship of Kindah passed to Qais b. Maʿdīkarib, father of al-Ashʿath who embraced Islām in A. H. 10 (A. D. 632), this would also suggest a date towards the end of al-Mundhir's life. We must however allow the king time enough after al-Kulāb for the peace which he is said to have effected at Dhu-l-Majāz between the brother-tribes of Bakr and Taghlib, in whose long contention, called the War of al-Basūs, the fight of al-Kulāb seems to have been an episode.

[1] See p. 133, line 13 [2] P. 135, line 10

The place where the battle was fought, al-Kulāb, is said by Khirāsh to be "a water between al-Kūfah and al-Baṣrah, some ten nights' journey from al-Yamāmah", to which a correcting hand has added "seven nights' journey or thereabout". Both statements are repeated in the *Khizānah* (II, 500), which reads ماء فيما بين البصرة والكوفة على بضع عشرة ليلةً ومن اليمامة على سبع ليالٍ او نحوها, a sentence of which it is difficult to make sense. A number of places mentioned in the geographical dictionaries bear the name of al-Kulāb, and the accounts given in them of the site of the encounter differ exceedingly. Many authorities identify the locality of the battle between Salamah and Shuraḥbīl with that of the Second Day of al-Kulāb (Yāqūt, s. v. *Jadūd*, II, 40; *Lisān al-ʿArab*, IV, 85; Bakrī, 476), fought between the tribes of Tamīm and Madhḥij, in which ʿAbd-Yaghūth was taken prisoner. But it seems scarcely possible that this was the case. The first battle was certainly fought in the North of Arabia, on ground forming part of the *diyār* of Taghlib, then bordering on the *Sawād* of al-ʿIrāq. The Chief of Taghlib, as-Saffāḥ, who led the host of Salamah, claimed the water as belonging to his people (see *infra*[1]); and it is mentioned, together with Ḥābis, as a water of Taghlib in a poem of al-Akhṭal's (*Dīwān* 120; see Bakri, 263). Imru'ul-Qais, praising ʿUwair for his valour in conducting the family of Shuraḥbīl, after that prince's death, to their kinsfolk in al-Yaman, says that he journeyed with them from al-ʿIrāq to Najrān[2]. On the other hand, the assailants of Tamīm and the Ribāb on the Second day of al-Kulāb, after the losses suffered by those clans at the fortress of al-Mushaqqar, were the Bal-Ḥārith of Najrān, a region bordering on Ḥaḍramaut. It is not credible that these tribes of al-Yaman would have led their forces to the attack through the whole extent of Arabia from south to north; they would have had to pass through many hostile tribes on the way, of which there is no mention in the account of the battle. Yāqūt clearly perceives this (s. v. *al-Kulāb*, IV, 293), and, while he places the first Day at al-Kulāb in the North, between al-Kūfah and al-Baṣrah, identifies the locality of the second battle with Qidah or Qiddah, a place in the centre of Arabia. Bakrī, while admitting Qiddah as the locality of the second battle, locates the first

[1] Page 138, line 15
[2] Page 148, line 5

there also, and strangely says (p. 476): (sic) بين ادناهُ واقصاهُ مسيرةُ يومٍ اعلاهُ ممّا يلى اليمن واسفله ممّا يلى العراق.

The most interesting portion of the extract is perhaps the poems ascribed to Imru'ul-Qais. These contain, distributed between four pieces, no less than 33 verses which (so far as known) have not previously been printed. In each case, however, the poem of which the new lines form part is represented by some verses in Imru'ul-Qais's *Dīwān*, so that we have the opportunity of judging whether the unpublished portion shows any marked difference from that already known. It seems to me that there is no such difference: if the portion hitherto accepted is genuine, the new portion is probably genuine also. The citations are apparently an integral part of Khirāsh's narrative: see the introduction to the first of the four poems, and the gloss on its first verse[1]. They were therefore probably current under Imru'ul-Qais's name at least as early as the beginning of the second century of the Hijrah. The three poems in the metre *Ṭawīl* contain three examples[2] of what is metrically distinctive of Imru'ul-Qais's verse, viz:, the frequent use of the foot ◡ — ◡ — instead of the ordinary ◡ — — — in the second place of the hemistich. The third piece has one example (or two if the verse added in the notes is genuine) of the false rhyme called *iqwā'*, also a characteristic of Imru'ul-Qais. The poems are appropriate to the event; they are of the lighter texture proper to "occasional pieces" as distinguished from *qaṣīdahs*; they contain biting satire, likely to be remembered against the tribes denounced in them; and upon the whole it appears to me that they have a good title to be considered ancient, and perhaps authentic.

The basis of the text now offered to the public is the two MSS. of al-Anbārī's Commentary on the *Mufaḍḍalīyāt* of which I have had the use for the edition of that Commentary which I am preparing. Both are modern copies made in Egypt; one, originally belonging to Count LANDBERG, and now the property of Yale University, U. S. A., was copied in 1305 H. (1888); the other is a transcript of the MS. in the Khedive's library at Cairo made in 1304 (1881) for the late Prof. THORBECKE, and now belonging to the *Deutsche Morgenländische Gesellschaft:* the MS. of which it is a copy is said

[1] See pp. 144—145, and p. 146, line 1

[2] P. 146, l. 14; p, 147, l. 15; p. 149, l. 11

in the Cairo Catalogue (IV, 274) to be of 1288 H. These two copies are evidently of the same original; they contain the same mistakes, and even the same pagination. The text is however fairly good, and they do not suffer by comparison (except as regards vocalization) with the very ancient fragment, dated 472 H., preserved in the Leipzig University Library. The vocalization is however ignorant and scanty, and that of the portion now given is chiefly supplied from other sources than the MSS.

Fortunately, the Oxford and British Museum MSS. of commentaries on the *Naqā'iḍ* of al-Farazdaq and Jarīr contain, though not quite completely, the same narrative. These two MSS. are independent, and the account of the Day of al-Kulāb is not given at the same place in both. In the Oxford MS. it is at fol. 122ᵛ to fol. 125ᵛ; in the London MS. it is (in a considerably shorter form) at foll. 78ᵛ to 80ᵛ. With the aid of these MSS. it has been possible to construct a good text. As the notes show, use has also been made of the *Aghānī*, the *Kāmil* of Ibn al-Athīr, and the *Dīwāns* of Imru'ul-Qais and al-Akhṭal.

The abbreviations used in the notes are the following: —

NO, Oxford MS. of the *Naqā'iḍ* (Pocock 390: Uri 1224).

NL, London MS. of the same (BM. Or. 3758).

Ag., *Kitāb al-Aghānī*, XI, 63—66.

BA, Ibn al-Athīr, *Tārīkh al-Kāmil* (Būlāq Ed. used).

LA, *Lisān al-ʿArab* (Būlāq).

Round brackets indicate Ibn al-Kalbī's comments; *square* brackets [ ] additions from other sources.

قال جَابِرُ بْنُ حُنَيٍّ التَّغْلِبِيُّ

وَقَدْ زَعَمَتْ بَهْرَاءُ أَنَّ رِمَاحَنَا رِمَاحُ نَصَارَى لَا تَخُوضُ إِلَى الدَّمِ

فَيَوْمَ الْكُلَابِ قَدْ أَزَالَتْ رِمَاحُنَا شُرَحْبِيلَ إِذْ آلَى أَلِيَّةَ مُقْسِمِ

لَيَنْتَزِعَنْ أَرْمَاحَنَا فَأَزَالَهُ أَبُو حَنَشٍ عَنْ ظَهْرِ شَقَّاءَ صِلْدِمِ

تَنَاوَلَهُ بِالرُّمْحِ ثُمَّ ٱتَّنَى لَهُ فَخَرَّ صَرِيعًا لِلْيَدَيْنِ وَلِلْفَمِ

قال احمد يعنى الكُلاب الأوّل وحديثه ان ابا المُنْذِر قال اخبرنى خِراش بن اسماعيل قال كان من حديث الكلاب ان قُباذَ ملك فارس لما ملك كان ضعيف الملك فوثبت ربيعة على *النعمان الاكبر ابى المنذر الاكبر ذى القرنين وانما سُمّى ذا القرنين لضفرين كانا له[1] فهو ذو القرنين بن النعمان بن الشقيقة فاخرجوه فخرج هاربًا حتى مات فى إيادٍ وترك ابنه المنذر فيهم وكان أَرْجَى ولده عنده فتنطلق[2] ربيعة الى كندة *وكان الناس فى الزمن الاوّل يقولون ان كندة من ربيعة[3] فجاءوا بالحرث بن عمرو بن حجر آكل المرار الكندىّ فملّكوه على بكر بن وائل وحَشَدُوا له وقاتلوا معه فظهر على ما كانت العرب تسكن من ارض العراق وابى قباذ ان يُمِدّ المنذر بجيشٍ فلما راى ذلك المنذر كتب الى الحرث بن عمرو انى فى غير قومى وانت أَحَقُّ من ضَمَّنى وأَكْنَفَنى[4] وانا متحوِّل اليك فحوَّله اليه وزوّجه ابنته هند[5] ففرّق الحرث بن عمرو بنيه فى قبائل العرب فصار شُرَحْبِيلُ بن الحرث *فى الرِّباب[6] وصار غَلْفاء وهو مَعْدِيكَرِبَ فى قيس وصار سَلَمَةُ بن الحرث فى بنى تغلب والنَمِر بن قاسط وسعد بن زيد مناة بن تميم[7] وكانت طوائف من بنى دارم بن مالك بن حنظلة من ولد اسيّد[8] بنت عمرو[9] [بن] عامر بن امرى القيس بن فُتَيَّةَ بن النَمِر بن وَبَرَة بن تَغْلِبَ بن حُلْوانَ بن عِمْران

1 *Ag* and *NL* read المنذر الاكبر بن ماء السماء وهو الخ

2 *Ag*, *NL* فانطلقت 3 *Ag NL* omit 4 *Ag* omits, *NL* reads واكتنفنى

5 *Ag*, *NL* هندا 6 *NL*, *NO*, and *Ag* read فى بكر بن وائل وحنظلة بن مالك [وبنى زيد بن تميم *NO*] وبني اسيّد وطوائف من بنى عمرو بن تميم والرباب (*Ag* has corruptly حنظلة بن الحرث فى بنى اسد). No doubt these words should be entered in the text, as appears from what follows

7 *Ag* omits this whole passage down to شذان الناس

8 اسيدة *NL* and *NO* 9 *NL* inserts بن ربابة بن عمرو

ابن الْحافِ بن قُضاعة اخوتهم التغلبيّون لأُمّهم[1] (قال هشام بنو
اسيّد بغير هاء وهى امراة بنت عمرو بن ربابة وهى ام[2] عمرو بن [sic]
دارم بن مالك بن حنظلة وربيعة بن مالك بن حنظلة ورزام بن
مالك بن حنظلة واخوتهم لامهم بنو جُشَمَ بن بكر بن حُبَيب[3] وهم
زهير ومالك وسعد ومعٰوية والحرث وعمرو وعامر بنو جشم بن بكر بن
حبيب) ومع معدى كرب[4] الصنائع وهم الذين يقال لهم بنو رُقَيَّة
امٍّ لهم يُنْسَبون اليها وكانوا يكونون مع الملوك من شُذّانِ الناس[5]*

[6]فلما هلك ابوهم الحرث بن عمرو تشتّت امرهم وتفرّقت كَلِمتُهم
ومشت الرجال بينهم وكانت المغاورة بين الاحياء الذين معهم
وتفاقم امرهم حتى جمع كل واحد لصاحبه الجموع وزحف اليه
بالجيوش فسار شرحبيل ببكر بن وائل ومن معه من قبائل حنظلة
ومن اسيّد بن عمرو بن تميم وطوائف من بنى عمرو بن تميم
والرباب فنزلت الكُلاب وهو ماء بين الكوفة والبصرة *على بضع
عشرة ليلة من اليمامة (على سبع ليال او نحوها)[7] واقبل سلمة بن
الحرث (قال ابو المنذر وكان خِراشٌ يقول معدى كرب فرددتُه عليه

---

[1] This passage is in much confusion in *NL* and *NO*, which both again read اسيدة for اسيد. Hishām himself in another place (commentary on poem of Marrār b. Munqid, no. 14 of Thorbecke, *Mufaḍḍ.*) calls the mother of Dārim, Rabīʿah, and Rizām, sons of Mālik b. Handhalah, Usaiyidah and not Uṣaiyid, and gives her genealogy as بنت الاحبّ بن مالك بن عدى بن مراغم بن سعد الله بن فران بن بلى بن عمرو بن الحاف ابن قضاعة. In the *Tāj al ʿArūs* (end of article سود before the supplementary part) she is called اسيّدة ابنة عمرو ابن ربابة

[2] The words عمرو بن occur also in *NL*; they seem to make nonsense when read with what follows, and should apparently be omitted

[3] *NO* inserts بن عمرو بن غنم بن تغلب

[4] *NO* سلمة (sic)

[5] *NO* adds اى ممن شذّ منهم اى طردآء الاحياء

[6] Here begins *BA*

[7] *NO* agrees, giving both the original statement of Khirāsh and Hishām's correction; *NL* and *Ag* have only the latter; *BA* omits.

فرجع[1]) فاقبل سلمة فى بنى تغلب والنمر واحلافها وسعد بن زيد مناة بن تميم ومن كان معهم من قبائل حنظلة وفى الصنائع (وهم اتباع الملوك) يريدون الكلاب وكان نُصَحاء شرحبيل وسلمة نَهَوْهما عن الفساد والتحاسد وحذّروهما الحرب وعَثَراتِها وسوء مَغَبَّتها وعاقبتها فلم يقبلا ولم يتزحزحا وأَبَيا الا التتايع واللجاجة فقال سلمة[2] فى ذلك

أَنَّى عَلَيَّ اسْتَتَبَّ لَوْمُكُمَا وَلَمْ تَلُومَا عَمْرًا[3] وَلا عُصُمَا
كَلَّا يَمِينَ الإِلٰهِ يَجْمَعُنَا شَيْءٌ وَأَخْوَالَنَا بَنِي جُشَمَا
حَتَّى تَزُورَ السِّبَاعُ[4] مَلْحَمَةً كَأَنَّهَا مِنْ ثَمُودَ أَوْ إِرَمَا

(وقال هشام يعنى عمرو بن كلثوم بن مالك بن عَتّاب بن سعد بن زهير بن جشم وعُصُمَ بن النعمان بن مالك بن عتّاب ابن سعد بن زهير وعُصُمٌ هو ابو حَنَشٍ يعنى لُوموا هؤلاء فهم قتلوه[5]) وزعم ابو المنذر عن ابيه ان اول من اشتد ملكه من كندة بارض معد حجر بن عمرو بن معوية ومعوية آكل المرار[6] فهلك فملك ابنه عمرو وملكُ ابيه لم يَعْدُهُ فسُمّى المقصور لانه قُصِرَ على ملك ابيه وقال غير هشام قَصَرَتْهُ ربيعة عن ملك ابيه وبذاك سمى

1 None have this parenthesis

2 Instead of Salamah (who is named in *NO*), *NL* and *Ag* have Imru'ul-Qais (see AHLWARDT, *Six Poets* 156). Minor variations from 5 (p. 8) to 1 (p. 9) do not require notice; substantially the language in all four agrees with the above

3 *Ag*, AHLW. حُجْرًا 4 الضِّبَاعُ AHLW. and *NO*

5 This parenthesis is wanting in all the other texts. What follows also breaks the sequence of the narrative, and is not found here in *NO*, *NL*, or *Ag*. In *BA* it is placed (in an abridged form) as an introduction to the account of the First Day of al-Kulāb

6 *BA* (with all the other sources known to me) names Ḥujr b. 'Amr as the chief who bore the name of *Ākil al-Murār*

المقصور[1] قال فاستنجد عمرو المقصور مَرْثَد بن عبد يَنْكَف الحِمْيَرِىّ على ربيعة فأمدّه بجيش عظيم فالتقوا بالقنان فشدّ عامرٌ الجون على عمرو المقصور فقتله وبذلك يقول عداس (sic) النمرى

مَنَعْنَا لَكُمْ يَوْمَ الْقَنَانِ نِسَاءَكُمْ   وَقَدْ كِدْنَ لَا يُمْنَعْنَ سَاقًا وَمِئْزَرَا

[2]فتزوّج عمرو أُمَّ أُناسٍ بنت عوف بن مُحَلِّم بن شَيْبان *وأُمُّها أُمامَةُ بنت كسر بن كعب بن زهير بن جشم من تغلب[3] فولدت له الحرث *وكان أَخَوَىْ امّ اناس لأمّها حارثة وقيس ابنا عمرو بن ابى ربيعة بن ذهل بن شيبان[4] فملك الحرث اربعين سنةً[5] المَدَرَ والوَبَرَ وصالح قباذَ على ان لقباذ ما خلف الصراة وللحرث ما دونها الى ارض العرب وقد كان الحرث قبل ان يموت وحدثه بذلك ابوه الكلبىّ قال قال ابى[6] خرج الحرث يتصيّد فرفعت له عانةٌ فشدّ عليها فانفرد منها تَيْسٌ[7] وألظّ به الحرث فأعياه فآلى باليّة لا ياكل اوّل من كبده وهو يومئذ بمُسْحُلانَ فطلبته الخيل ثلاثة ايّام[8] فأُتِىَ به بعد ثالثة وقد كاد يموت من الجوع فضُهِّب لحمه على النار فاخذ فِلْذَةً من كبده حارّةً فاكلها فمات من حرارتها وقد كان الحرث فرّق بنيه فى قبائل معدّ قبل موته فجعل حجرا فى بنى اسد وكنانة وهو اكبرهم وجعل شرحبيل وكان يليه فى السِّنّ فى بكر بن وائل وبنى حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم وبنى

[1] What follows does not appear to occur in any other version

[2] See Ḥārith, *Mu'all.* 63 (84); here *BA* begins again [3] *BA* omits

[4] *BA* omits

[5] *BA* inserts وقيل ستين سنة, and omits what follows down to 6. See Ṭabarī I, 889 l. 4 sqq. Ṭab. has الفرات instead of الصراة

[7] *BA* (and others) حمار

[8] *BA* inserts حتى ادركته: the story in *BA* is much abridged, but follows the language of Hishām very closely

اسيّد بن عمرو بن تميم[1] كما وصفه فى الكتاب الاول وجعل معدى كرب ابنه فى قيس عيلان[2] وكانت ام حجر بن الحرث بن عمرو ام قطام[3] بنت سلمة بن مالك بن الحرث بن معاوية من كندة وام شرحبيل ومعدى كرب غلفاء امهما اسماء بنت سلمة اخت ام قطام وكانت ام سلمة بن الحرث رُقَيَّة امة لاسماء فلذلك قال معدى كرب لشرحبيل

يَا ابْنَ أُمِّي وَلَوْ شَهِدْتُكَ إِذْ تَدْ عُو تَمِيْمًا وَأَنْتَ غَيْرُ مُجَابِ

قال هشام قال ابى كيف يقول سلمة يا ابن امّى وليست أُمُّه أُمَّ شرحبيل وقال ابن الكلبى انا رددتُ خِراشًا عن هذا وكان يقول المُحارِبُ لشرحبيل معدى كرب فلما خَبَّرْتُه بهذا عن ابى رجع الى سلمة وترك معدى كرب وهو الصواب[4]

وكان اوّل من ورد الكلاب من جمع سلمة سُفْيَانَ بن مجاشع ابن دارم بن مالك بن حنظلة *وهو جَدّ الفرزدق[5] وكان نازلا فى بنى تغلب مع اخوته لأُمِّه فقتلت بكر بن وائل سِتَّة بنين له فيهم مُرَّة بن سفيان يومئذ [قتله سالم بن كعب بن عمرو بن ابى ربيعة بن ذهل بن شيبان[6]] وهو يرتجز ويَجُودُ بِنَفْسِه[7]

---

1 *BA* inserts وجعل سلمة وهو اصغرهم فى بنى تغلب والنمر بن قاسط وبنى سعد بن زيد مناة بن تميم

2 From here to 4 wanting in *BA*

3 See Ḥārith, *Mu'all.* 56 (76)

4 Here begin the other accounts of the battle in *NO*, *NL*, and *Ag*; *BA* abbreviates greatly

5 *NL* and *Ag* omit. *NO* adds وهو همّام بن غالب بن صعصعة بن ناجية ابن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع بن دارم

6 Added from *NO*, *NL* and *Ag*

7 All the other sources attribute these *rajaz* lines to Sufyān, the father of Murrah. Our text seems best in giving them to Murrah himself. *NO* and *Ag* transpose lines 3 and 2; *NL* leaves out line 3; and *Ag* gives for line 4 only يا مرّة بن سفيان

اَلشَّيْخُ شَيْخٌ ثَكْلَانْ وَالْوِرْدُ وِرْدٌ عَجْلَانْ
وَالْجَوْفُ جَوْفٌ حَرَّانْ أَنْعِى إِلَيْكَ مُرَّةَ بْنَ سُفْيَانْ

*وقُرْطُ بن سفيان وبَيْبَةُ بن قرط بن سفيان وهو ابو الحرث ابن بيبة بن سفيان عن هشام[1] وفى ذلك يقول الفرزدق

[2]شُيُوخٌ مِنْهُمُ عُدُسُ بْنُ زَيْدٍ وَسُفْيَانُ الَّذِى وَرَدَ الْكُلَابَا

*(قال ابو المنذر ليس فى العرب عُدُسٌ الا فى بنى تميم وسائر العرب عُدَسُ[3]) وأَوَّلُ من ورد الماء من بنى تغلب فيما بَلَغَنا[4] رجل من بنى عبد[5] بن جشم يقال له النُعْمانُ بن قَرْثَع[6] بن حارثة بن معاوية بن[7] عبد بن جشم *ورجل يقال له عبد يغوث ابن دَوْس من بنى مالك بن جشم على فرس يقال له الخَرُّوبُ وبه كان يُعْرَفُ[8] ثم ورد سلمة ببنى تغلب وسعد وجماعة الناس وعلى بنى تغلب السَّفَّاحُ وهو سَلَمَةُ بن خالد بن كعب بن زهير بن[9] أُسامة بن مالك بن بكر بن حُبَيب والسَّفَّاح جد هشام بن عمرو التغلبى وهو يقول

إِنَّ الْكُلَابَ مَاؤُنَا فَخَلُّوهْ وَسَاجِرًا وَاللّٰهِ لَنْ تَحُلُّوهْ

(*قال ابو المنذر وام الاصمعى من بنى سلمة وامهم رقية[10]) قال فاقتتل القوم قتالًا شديدًا وثبت بعضهم لبعض حتى [اذا[11]]

[1] *Ag* and *NL* omit. *NO* has نبيه for بَيْبَة

[2] *NO* has فوارس for شيوخ   [3] All others omit   [4] *NO* inserts رجلان

[5] *NO* عبيد   [6] *NO, NL, Ag* قُرَيْع   [7] *Ag* omits بن

[8] *NO* makes an-Nu'mān the rider of al-Kharrūb; *NL* does the same, omitting Abd-Yaghūth altogether; *Ag* agrees with text above, but after دوس inserts وهو عم الاخطل دوس وفدوكس اخوان. *Ag* reads الحرون and *NL* الحروب for الخرّوب (See *Tāj al'A.* and *Dīw. al-Akhṭal*, 295, 8)

[9] *NL* and *Ag* insert تيم بن (*Ag* تميم)   [10] All others omit

[11] Supplied from *NO*, *NL* and *Ag*

كان آخر النهار من ذلك اليوم خذلت بنو حنظلة وعمرو بن تميم والرباب بَكْرَ بن وائل وانصرفت بنو سعد وأَلْفافُها عن بنى تغلب وصبر ابنا وائل بكْرٌ وتغلبُ ليس معهم احد[1] غيرهم حتى غَشِيَهُم الليل ونادى منادى شرحبيل من اتانى براس سلمة فله مائة من الابل ونادى منادى سلمة من اتانى براس شرحبيل فله مائة من الابل وكان شرحبيل نازلًا فى بنى حنظلة وعمرو بن تميم والرباب ففرّوا عنه وعرف ابو حنش وهو عاصم[2] بن النعمان بن مالك بن عتّاب[3] بن سعد بن زهير بن جشم بن بكر بن حُبَيْب مكان شرحبيل *فصار يقصد[4] نحوه فلمّا انتهى اليه رآه جالسًا وطوائف من الناس حوله يقتتلون فطعنه بالرمح ثم نزل اليه فاحتزّ راسه *فاتى به سلمة والناس حوله فطرحه بين يديه فانحازت بكر بن وائل لما قتل صاحبهم من غير هزيمة تذكر[5] [قال] وقال ناس آخرون ان بنى حنظلة وبنى عمرو بن تميم والرباب لما انهزمت خرج معهم شرحبيل ولحقه[6] ذو السُّنَيْنَة احد بنى عُتْبَة بن سعد بن جشم وانما سمى ذا السنينة لانه كانت له سِنٌّ زائدة فبها سمى واسمه حَبِيبُ[7] بن عُتْبَة بن سعد[8] بن جشم بن بكر[9] والتفت اليه شرحبيل فضرب ذا السنينة على ركبته فأَطَنَّ رِجْلَه وكان ذو السنينة اخا ابى حنش لأمّه أُمّهما سلمى بنت عدىّ بن ربيعة اخى كليب ومهلهل فقال ذو السنينة يا ابا حنش قتلنى الرجل وهلك ذو

1 *NO, NL, Ag* omit
2 *NO, NL, Ag* عُصُم 3 غياث in *Ag* 4 *NO* فتقصد, *NL* قصد, *Ag* فصمد
5 *Ag* and *NL* abridge here; *NO* agrees with text
6 So all except our text, which has ولحقهم
7 *NO* inserts بن بُعَج 8 *NO* inserts بن زهير
9 *NO* inserts فى نسخة ابن سعدان واسمه حُبَيْب

السنينة فقال ابو حنش قتلنى الله ان لم اقتله فحمل ابو حنش على شرحبيل فادركه فالتفت اليه وقال يا ابا حنش اللَّبَنَ اللَّبَنَ قال قد هَرَقْتَ[1] لبنًا كثيرًا فقال يا ابا حنش أَمَلِكًا بِسُوقَةٍ قال انّه كان مَلِكِى فطعنه ابو حنش فاصاب رادِفَةَ السَّرْجِ فورَّعَتْ عنه ثم تناوله فألقاه عن فرسه ونزل اليه فاحتزّ راسه فبعث به الى سلمة مع ابن عم له يقال له ابو أجأ بن كعب[2] فالقاه بين يدى سلمة فقال لو كنت القيته إلْقاء رفيقًا فقال ما صُنِعَ به وهو حىّ شرّ من هذا وعرف القوم[3] الندامة فى وجهه والجزع على اخيه فهرب[4] ابو حنش وتنحّى عنه وقال خراش سلمة بن الحرث اخو شرحبيل صاحب الحرب وكان معدى كرب وشرحبيل وحجر ابو امرئ القيس اخوة فقال سلمة[5]

أَلَا أَبْلِغْ أَبَا حَنَشٍ رَسُولًا فَمَا لَكَ لَا تَجِىْءُ إِلَى الثَّوَابِ
تَعَلَّمْ أَنَّ خَيْرَ النَّاسِ طُرًّا قَتِيْلٌ بَيْنَ أَحْجَارِ الْكُلَابِ
تَدَاعَتْ حَوْلَهُ جُشَمُ بْنُ بَكْرٍ وَأَسْلَمَهُ جَعَاسِيْسُ الرِّبَابِ
قَتِيْلٌ مَا قَتِيْلُكَ يَا ابْنَ سَلْمَى تَضُرُّ بِهِ عَدُوَّكَ[6] أَوْ تُحَابِى

فاجابه ابو حنش

أُحَاذِرُ أَنْ أَجِيْئَكَ ثُمَّ تَحْبُو حِبَاءَ أَبِيْكَ يَوْمَ صُنَيْبِعَاتِ
وَكَانَتْ غَدْرَةً شَنْعَاءَ تَهْفُو تَقَلَّدَهَا أَبُوكَ إِلَى الْمَمَاتِ

---

[1] *NO* and *NL* insert لنا
[2] *NO* and *NL* insert بن مالك بن عتاب   [3] *NL* and *Ag* ابو أجأ
[4] *NL* and *Ag* insert وهرب   [5] *NO*, *NL* and *Ag* attribute these vv. to Ma'dikarib. *NO* and *NL* add ويقال انّ الشعر لسلمة لا لمعدى كرب, and so does *Ag*. *BA* gives them, with our text, to Salamah
[6] *NO*, *NL* and *Ag* have صَدِيقَكَ. *BA* omits the fourth verse

تَتَابَعَ سَبْعَةٌ كَانُوا لِأُمٍّ كَأَحْرَاجِ النَّعَامِ الْحَائِرَاتِ[1]

[2]يعنى البَيْضَ (قال هشام قلت لابى اى شىء كان حباء ابيه يوم صنيبعات قال كان ابن للحرث غلامًا صغيرًا مُسْتَرْضَعًا فى بنى تميم وبنو تميم وبكر يومئذ فى مكان واحد على صنيبعات وهو ماء فنهشَتْه حيّة فاتّهم الحيّين جميعا وجاؤا يعتذرون اليه أنّا لم نقتله فقال ائتونى بأمان حتى اسألكم عن ابنى وما حاله فاتاه من هٰؤلاء وهٰؤلاء نفر فقتلهم فهذه الغدرة* *قال ابو المنذر وكانت عند الحرث [بن عمرو بن حجر] آكل المرار ثلث نسوة أُمّ قَطامِ بنت سلمة بن مالك بن الحرث بن معاوية فولدت له حجرًا ابا امرئ القيس وكانت عنده اختها أُسماء فولدت له شرحبيل ومعدى كرب غلفاء وكانت عنده رقيّة أَمَةُ أُسماء فولدت له سلمة ويقال هن اخوات فجمعهن جميعا ويقال كانت رقية امة اسماء[3]) وكان معدى كرب بن عِكَبّ بن عِكَبّ بن كِنانة بن تَيْم ابن أُسامة بن مالك بن بكر بن حُبَيْب من ساداتِ العرب من بنى تغلب واَشْرافهم وله يقول الشاعر

اِنْ سَرَّكَ الْعِزُّ التَّلِيدُ فِى العَرَبْ فَالْحَقْ بِأَوْلادِ عِكَبِّ بن عِكَبْ

وكان اخذ درع شرحبيل يومئذ فطلبها منه ابو حنش واصحابه[4] فابى ان يدفعها اليهم فاغار رهط ابى حنش فاخذوا ابلاً لرجل

---

[1] This verse occurs only in our text and NO. NO has كَأَجْرَامِ for كَأَحْرَاجِ, but adds فى نسخة ابن سعدان كاحراج النعام يعنى البيض

[2] NL and Ag omit what follows down to the poem of Ma'dikarib beginning اِنَّ جَنْبِى

[3] This passage in our text alone. What follows is found also in NO

[4] NO ورهطه

من بنى تيم بن أُسامة بن مالك من رهط عكبّ بن عكبّ فقال الذى اخذت ابله

أَلَا أَبْلِغْ بَنِى تَيْمٍ رَسُولًا   فَإِنِّى قَدْ كَبِرْتُ وَطَالَ عُمْرِى
وَإِنَّ الدُّهْمَ[1] قَدْ عَلِمَتْ مَعَدٌّ   مُحَبَّسَةٌ لَدَى عُصْمِ بْنِ عَمْرٍو
وَطَارَ بِهَا بَنُو خشْبانَ[2] عَنِّى   بِأَفْرَاسٍ لَهُمْ حُوٍّ وَشُقْرِ
وَأَرْمَاحٍ لَهُمْ سُمْرٍ طِوَالٍ   كَأَنَّ كُعُوبَهُنَّ حَبَابُ قَطْرِ

*(قال هشام شبّه استدارة الكعب بالفقاقيع[3] وقال خشبان من بنى فُتَيَّةَ ثم من بنى النَّمِر بن وَبَرَةَ بن تغلب وهو اخو كَلْبٍ[4]) وبلغ الخبر غلفاء وهو معدى كرب بن الحرث اخو شرحبيل فقال يرثى اخاه[5]

إِنَّ جَنْبِى عَنِ الْفِرَاشِ لَنَابِى   كَتَجَافِى الْأَسَرِّ فَوْقَ الظِّرَابِ

[6]قال السَرَرُ حَزٌّ يكون فى كِرْكِرة البعير وقال خراش انما سمى الأَسَرُّ من السُرَّة

مِنْ حَدِيثٍ نَمَى إِلَىَّ فَمَا[7] تَرْ   قَأُ عَيْنِى وَمَا[8] أُسِيغُ شَرَابِى
مُرَّةٌ كَالذُّعَافِ أَكْتُمُهَا النَّا   سَ عَلَى حَرِّ مَلَّةٍ كَالشِّهَابِ
مِنْ شُرَحْبِيلَ إِذْ تَعَاوَرَهُ الْأَرْ   مَاحُ *مِنْ بَعْدِ لَذَّةٍ[9] وَشَبَابِ
يا ابْنَ أُمِّى وَلَوْ شَهِدْتُكَ إِذْ تَدْ   عُو تَمِيمًا وَأَنْتَ غَيْرُ مُجَابِ[10]

---

[1] Reading of *NO*: our text has الدَّهْرَ   [2] So text; *NO* has حَسَّانَ
[3] MSS بالغواقيع   [4] *NO* omits
[5] This poem is celebrated and often quoted. Besides the *Ag* and *BA*, vv. 1—4 occur in the *Lisān al 'Arab*, sv. سرر
[6] This gloss appears in different forms in *NO* and *NL*, but the sense is equivalent
[7] *Ag* فلا   [8] *LA*, *Ag*. *BA* ولا   [9] *Ag* فى حال لذّة. *LA* فى حال صَبْوَةٍ
[10] *NL* inserts another verse: لَتَرَكْتُ الْكُمَاةَ حَوْلَكَ صَرْعَى كَرَّ ذى نَجْدَةٍ غَدَاةَ

*ثُمَّ طاعَنْتُ[1] مِنْ وَرَائِكَ حَتَّى *تَبْلُغَ الرَّحْبَ[2] أَوْ تُبَزَّ ثِيَابِى

[3]أَحْسَنَتْ وَائِلٌ وَعَادَتُهَا الْإِحْسَانُ بِالْحِنْوِ يَوْمَ ضَرْبِ الرِّقَابِ

يَوْمَ فَرَّتْ[4] بَنُو تَمِيمٍ وَوَلَّتْ خَيْلُهُمْ يَتَّقِينَ بِالْأَذْنَابِ

وَيْحَكُمْ يَا بَنِى أُسَيِّدَ إِنِّى وَيْحَكُمْ رَبُّكُمْ وَرَبُّ الرِّبَابِ

أَيْنَ مُعْطِيكُمُ الْجَزِيلَ وَحَابِيكُمْ عَلَى الفَقْرِ بِالْمِائِيْنَ الْكُبَابِ[5]

وَثَمَانِينَ قَدْ تَخَيَّرَهَا الرَّا عِى كَكَرْمٍ[6] الزَّبِيبِ ذِى الْأَعْنَابِ[7]

فَارِسٌ يَضْرِبُ الْكَتِيبَةَ بِالسَّيْفِ عَلَى نَحْرِهِ كَنَضْحِ الْمَلَابِ[8]

وقال السَّفّاح وهو سلمة بن خالد بن كعب بن زهير بن تيم

هَلَّا سَأَلْتِ وَرَيْبُ الدَّهْرِ ذُو غِيَرٍ أَنْ كَيْفَ صَفَقْتُنَا[9] ذُهْلَ بْنَ شَيْبَانَا

صُدُّوا عَنِ الْمَاءِ مَا يَسْقُونَ ذَا كَلَمٍ وَنَحْنُ نَسْقِى عَلَى الْإِحْسَاءِ كَلْمَانَا

فِى كُلِّ حَيٍّ مِنَ الْحَيَّيْنِ أُبَّهَةٌ وَنَحْنُ أَكْثَرُ مَغْبُوطًا وَجَذْلَانَا

أَمَّا بَنُو الْحِصْنِ إِذْ شَالَتْ نَعَامَتُهُمْ فَيَخْرُجُ الْمَرْءُ مِنْ ثَوْبَيْهِ عُرْيَانَا

أَمَّا الرِّبَابُ فَوَلَّوْنَا ظُهُورَهُمْ وَأَجْزَرُونَا أَبَا سُلْمَى وَسُفْيَانَا

الحصن هو ثعلبة بن عُكابة (وقال هشام ابو سلمى رجل من بنى رِياح *بن يَرْبوع[10]) وسفيان بن جارية[11] بن سليط بن يربوع

الضِّرابِ. *Ag* also inserts a verse لتركْتُ الحُسامَ تَجْرِى ظُباهُ من دِماءِ الأَعْداءِ يومَ الكُلابِ

1 *NO* لَتَشَدَّدْتُ 2 *BA* يُبْلَغَ الرَّحْبُ 3 *Ag* omits this verse

4 *Ag* ثَارَتْ. *BA* stops at this verse 5 *Ag* اللباب (sic)

6 Text and *NL* both have كَكَرْبِ, possibly a Yamanī form of كَرْم. *Ag* omits this verse 7 *NL* بالأَعْناب

8 *Ag* المَذابِ. *Ag* alone adds فارسٌ يَطْعُنُ الكُماةَ جَرِىءٌ تَحْتَهُ قارِحٌ كَلَوْنِ الغُرابِ

9 *NO* صَفْعَتُنَا (This poem does not occur except in our text and *NO*). Verses 2 and 3 are not found in *NO*

10 *NO* احد بنى هرمىّ بن رياح 11 *NO* حارثة

[1](وقال هشام اسم سليط كعب بن الحرث بن يربوع وانما سمى سليطًا لانه كان سَلِيط اللِّسان بَذِيْئًا وقال الناس لا يَدْرُون يقولون سليط بن يربوع ويُلْقُون الحرث) وقال السَفّاح ايضًا

[2]وَرَدْنَا الْكُلَابَ عَلَى قَوْمِنَا بِأَحْسَنِ وِرْدٍ لِهَيْجَا شِعَارَا

وَقَدْ جَمَعُوا جَمْعَهُمْ كُلَّهُ وَجَمْعَ الرِّبَابِ لَنَا مُسْتَعَارَا

وقال ابو اللحّام التغلبى وهو سريع بن عمرو وعمرو وهو اللحّام ابن الحرث بن مالك بن ثعلبة [بن بكر بن حُبَيْب[3]]

رَبَعْنَا بِالْكُلَابِ وَمَا رَبَعْتُمْ وَأَنْهَبْنَا الْهَجَائِنَ بِالصَّعِيْدِ

سَقَيْنَا الْإِبْلَ غِبًّا بَعْدَ عِشْرٍ *وَوَكَّرْنَا الْمَزَادَ[4] مِنَ الْجُلُودِ

وَجُرْدًا كَالْقِدَاحِ مُسَوَّمَاتٍ شَوَازِبَ مُحْلَسَاتٍ بِاللُّبُودِ

(قال ابن الكلبى وقال جابر بن حُنَيّ فى ذلك

وَيَوْمَ الْكُلَابِ قَدْ أَزَالَتْ رِمَاحُنَا شُرَحْبِيْلَ إِذْ آلَى أَلِيَّةَ مُقْسِمِ

لَيَسْتَلِبًا[5] أَذْرَاعَنَا فَأَزَالَهُ أَبُو حَنَشٍ عَنْ ظَهْرِ شَقَّاء صِلْدِمِ

تَنَاوَلَهُ بِالسَّيْفِ[6] ثُمَّ اتَّنَى لَهُ فَخَرَّ صَرِيْعًا لِلْيَدَيْنِ وَلِلْفَمِ

وَكَانَ مُعَادِيْنَا تَهِرُّ كِلَابُهُ مَخَافَةَ جَيْشٍ ذِى زُهَاءٍ عَرَمْرَمِ)

[7]فلما قتل شرحبيل قامت بنو سعد بن زيد مناة بن تميم دون اهله وعياله فمنعوهم وحالوا بين الناس وبينهم ودفعوا عنهم من ارادهم حتى الحقوهم بقومهم ومأمنهم وولى ذلك عُوَيْر بن شِجْنَة بن الحٰرِثِ بن عُطارِدِ بن عَوْف بن كعب بن سعد بن زيد

---

[1] This parenthesis not in *NO* [2] These verses only in text and *NO*

[3] Added from *NO*

[4] *NO* وَغِبًّا بِالْمَزَادِ [5] Mufaddt. لَيَنْتَزِعًا [6] Mufaddt. بِالرُّمْحِ

[7] What follows, down to the poem of Imru'ul-Qais, occurs in verbally identical language in *NO* and *NL*, and the first part of it in *Ag* XI 66 lines 10—13

مناة بن تميم وحشد له رهطه فى ذلك ونهضوا معه فيه فاثنى عليهم امرؤ القيس بن حجر بن الحرث بذلك فى اشعاره وامتدحهم به وذكر ما كان من وفائهم وكريم فعالهم ووصف ما كان من صبر قبائل بكر بن وائل ومحاماتهم وخصّ بنى قُرَّانَ (وقُرّانُ حِصْنٌ باليمامة قَرْيَةُ عبد الله بن عبد العُزّى بن سُحَيْم بن مرّة بن الدُؤِل[1] بن حَنِيفة) ومُحَرِّق بن سعد بن مالك بن ضُبَيْعَة (وجعل قُرّان ابًا لهم فنسبَهُم اليه قال هشام هذه الأسْماء والقُرَى مِمّا ذكر فى شعرهم قرّان ومحرّق وما يجىء بعد ذلك[2]) ابن قيس بن ثعلبة وبنى مَرْثَد بن سعد بن مالك وهجا بنى حنظلة وذكر ما كان من خِذْلانِهم شُرَحْبِيلَ وفرارِهم عنه وإسْلامهم ايّاه وخصّ[3] قبائل حنظلة قبيلةً قبيلةً فعَمَّ البَراجِم *وهم قيس بن حنظلة وكُلْفَة بن حنظلة وغالِب بن حنظلة والظُلَيْم بن حنظلة[4] وغيرهم من بنى دارم بن مالك بن حنظلة [وخصّ قبائل نَهْشَلِ بن دارم بن مالك بن حنظلة[5]] وهم قَطَنُ بن نهشل وزيد بن نهشل أُمُّهما ماوِيَّةُ بنت المِنْقَر امراة من الأَراقِم من بنى تغلب الذين قال لهم امرؤ القيس

بَلِّغْ وَلَا تَتْرُكْ بَنِى ابْنَةِ مِنْقَرٍ   وَفَقِّرْهُمُ[6] إِنّى أُفَقِّرُ خَابِرَا[7]

---

1 NO adds والدُئِل ايضًا يقالان

2 This parenthesis is not found in any other version 3 NO وفَصَّلَ

4 Not in NO or NL

5 Supplied from NO: omitted from text on account of homoioteleuton. Of the following poem of 9 verses only three, nos 2, 1 and 7 (in this order) are found in AHLWARDT, *Six Poets*, p. 131 6 AHL. أَفَقِّرُهُمْ

7 NO and NL جابرا

*افقر اى أُمَيِّزهم قبيلةً قبيلةً[1] (قال هشامٌ سَمِعْتُ خِراشًا ينشد هذا البيت على وَجْهَيْنِ يَسُوقُون فى أَهْلِ الحِجَازِ البَرَائِرَا يريد الغَنَمَ الصِغارَ)

وَأَبْلِغْ بَنِى زَيْدٍ إِذَا مَا لَقِيتَهُمْ وَأَبْلِغْ بَنِى لُبْنَى وَأَبْلِغْ تُمَاضِرَا
أَلَيْسَ ابْنَكُمْ أَمْ لَيْسَ وَسْطَ بُيُوتِكُمْ بَنِى دَارِمٍ أَمْ لَيْسَ جَارًا مُجَاوِرَا
أَلَمْ تَكُ آلَآءٌ تَوَالَتْ وَأَنْعُمٌ لَهُ فِيكُمُ يَا شَرَّ مَنْ حَلَّ غَائِرَا
وَمَنْ حَلَّ فِى نَجْدٍ وَمَنْ حَلَّ مُخْيِفًا[2] يُسَوِّفُ آنَاءَ الْعَشِىِّ الْبَرَائِرَا[3]
أَحَنْظَلَ إِذْ لَمْ تَشْكُرُوا وَغَدَرْتُمُ فَكُونُوا إِمَاءً يَنْتَسِجْنَ المَعَاصِرَا

[4]المَعَاصِرُ برودٌ تلبسها الاعاريبُ قال وبنو تماضر جَنْدَل وصَخْر ابنا نهشل وجَدْوَل بن نهشل وأُمُّهم تُماضِر بنت عُطارِد بن عوف ابن مالك بن كعب بن سعد بن زيد مناة ومُخْيِفًا [أَخْيَفَ][5] اتى الخَيْفَ والخَيْفُ ما ارْتفع عن الوادى وانْحَدَر عن الجبل

أَحَنْظَلَ لَوْ كُنْتُمْ كِرَامًا صَبَرْتُمُ *حَيَاءً وَلَا تَلْقَى التَّمِيمِىَّ[6] صَابِرَا
فَلَوْ شَهِدَتْهُ عُصْبَةٌ رَبَعِيَّةٌ طِوَالُ الرِّمَاحِ يَعْتَلُونَ المَكَاثِرَا
لَآبَ سَلِيمًا[7] أَوْ لَأَرْدَتْ سُيُوفُهُمْ وَأَرْمَاحُهُمْ يَوْمَ الْكُلَابِ مَعَاشِرَا

(ابو عَمْرٍو يعتلون يسوقون والمكاثر الجيوش)[8] وقال امرؤ القيس

إِنَّ بَنِى عَوْفٍ ٱبْتَنَوْا[9] حَسَبًا ضَيَّعَهُ الدُّخْلُلُونَ إِذْ غَدَرُوا

---

1 *NO* قوله فَقِّرْهم يقول فَصِّلْهم فِقْرةً فقرةً اى قبيلةً قبيلةً. The note of Hishām which follows is not in any other version. *NO* gives no more of the poem; *NL* continues it 2 *NL* صافَ مَحْنِفًا 3 Marg. note in text اى يَتَشَمَّونَ ثَمَرَ الأَراك

4 This gloss is not found elsewhere 5 Supplied conjecturally

6 Ahlw. وَحُطتُمْ ولا يُلْقَى التَّمِيمِىَّ 7 *NL* ابْنُ سَلْمَى

8 Not found elsewhere. The poem that follows is found in *NO*, but not in *NL*. Vv. 1—5 are in Ahlw. p. 133, no. 27: the remaining three verses (supplied from *NO*) have apparently not been printed before

9 Reading of *NO*. Text has أَثَّلُوا, and Ahlw. أَثْبَتُوا

الدُّخْلُلُونَ بنو حنظلة وهم خاصّة شرحبيل فاسلموه وبنو عوف ابن كعب بن سعد رهط عُوَيْرِ بن شِجْنَةَ

أَدَّوْا إِلَى جارِهِمْ ذِمَامَهُمْ[1] وَلَمْ يُضِيْعُوا بِالْغَيْبِ مَنْ[2] نَصَرُوا

لَمْ يَفْعَلُوا فِعْلَ *حَنْظَلٍ بِهِمْ[3] *بِئْسَ لَعَمْرِى بِالْغَيْبِ[4] مَا ٱئْتَمَرُوا

لَا حِمْيَرِىٌّ وَفَى وَلَا عُدُسٌ[5] وَلَا ٱسْتُ عَيْرٍ يَحُكُّهَا ثَفَرُ[6]

حِمْيَرِىّ بن رياح بن يربوع وعُدُس بن زيد بن عبد الله ابن دارم

لَكِنْ عُوَيْرٌ وَفَى بِذِمَّتِهِ لَا عَوَرٌ ضَرَّهُ[7] وَلَا قِصَرُ

[كَالْبَدْرِ طَلْقٌ حُلْوٌ شَمَائِلُهُ لَا الْبُخْلُ أَزْرَى بِهِ وَلَا الْحَصَرُ

مِنْ مَعْشَرٍ لَيْسَ فِى نِصَابِهِمُ عَيْبٌ وَلَا فِى عِيدَانِهِمْ خَوَرُ

بِيضٌ مَطَاعِيمُ فِى الْمُحُولِ إِذَا ٱسْتُرْوِحَ رِيحُ الدُّخَانِ وَالْقُتَرُ[8]]

وقال امرؤ القيس ايضا يُعَيِّرهم[9]

أَحَنْظَلَ لَوْ حَامَيْتُمْ وَكَرُمْتُمْ لَأَثْنَيْتُ خَيْرًا صَادِقًا وَلَأَرْضَانِى

وَلَكِنْ أَبَى خِذْلَانُكُمْ فَافْتَضَحْتُمْ وَخَبَّثْتُمْ مِنْ سَعْيِكُمْ كُلَّ إِحْسَانِ

وَقَدْ كَانَ أَصْفَاكُمْ بِخُلْصَانِ وُدِّهِ عَلَى غَيْرِكُمْ فَكُنْتُمْ شَرَّ خُلْصَانِ

---

1 Ahlw. خُفَارَتَهُ

2 Ahlw. ولم يَضِعْ بالمَغِيبِ إِذْ (readings 1 and 2 are mentioned in NO as alternatives) 3 Ahlw. آلِ حَنْظَلَةَ.

4 Ahlw. إِنَّهُمْ جَيْرِ بِئْسَ (readings 3 and 4 also mentioned in NO)

5 Ahlw. عُدَسٌ 6 Ahlw. الثَّفَرُ (in NO with خ)

7 عابَهُ Ahlw.

8 A phrase imitated by Ṭarafah, al-Aʿshà, and Labīd: see *LA* s. v. قتر p. 379

9 Of this poem 5 verses (one only occurring in *NL*) are contained in Ahlw. (p. 161) no. 66, viz. nos. 7 (7a), 10, 8, 9. *Ag* has 7 and 7a at XI 66, and 7. 7a (with 2nd hemist. of 9), and 8, in a wrong connection at VIII 69. *NO* only quotes v. 1; *NL* has 7, 7a, 10, 8, 9. The remainder, viz. vv. 1–6 and 11—15, are apparently printed here for the first time.

وَكَمْ مَطَرَتْ كَفَّاهُ مِنْ فَضْلِ نَائِلٍ   لَهُ فِيكُمْ فَاشٍ وَكَمْ فَكَّ مِنْ عَانِ

أَحَنْظَلَ لَا شُكْرٌ بِصَالِحِ فِعْلِهِ   وَلا عِفَّةٌ إِذْ نَصْرُكُمْ خَاذِلٌ وَانِ

فَأُلْفِيتُمُ عِنْدَ الْجِوَارِ أَذِلَّةً   وَعِيدَانُكُمْ فى الجَهْدِ[1] أَخْوَرُ عِيدَانِ

أَلَا إِنَّ قَوْمًا كُنْتُمُ أَمْسِ دُونَهُم   هُمُ مَنَعُوا[2] جَارَاتِكُم آلَ غُدْرَانِ[3]

هُمُ قَلَدُوا[4] الْحَىَّ الْمُضَلَّلَ أَمْرَهُمْ[5]   وَسَارُوا بِهِم بَيْنَ الْعِرَاقِ وَنَجْرَانِ

فَقَدْ أَصْبَحُوا وَاللّٰهُ اَصْفَاهُمُ بِهِ   أَبَرَّ بِأَيْمَانٍ[6] وَأَوْفَى بِجِيرَانِ

ثِيَابُ بَنِى عَوْفٍ طَهَارَى نَقِيَّةٌ   وَأَوْجُهُهُمْ *بِيْضُ المَسَافِرِ[7] غُرَّانُ

هُمُ أَقْعَصُوا بِالطَّعْنِ أَفْنَاءَ خِنْدِفٍ   وَأَتْبَعَهُمْ قَيْسُ الظَّلَالِ ابْنُ عَيْلَانِ

بَنُو مَرْثَدٍ أَمُّوا[8] وَآلُ مُحَلِّمٍ   وَبَالَطَ عِنْدَ الْمَوْتِ أَبْنَاءُ قُرَّانِ

أَحَنْظَلَ هَذَا ذِكْرُ مَا قَدْ فَعَلْتُمُ   وَأَجْلُو لَكُمْ وَجْهَ الْحَدِيْثِ بِتِبْيَانِ

سَأُوقِدُ حَتَّى يَعْلَمَ النَّاسُ غَيْرُكُمْ   بِمَشْهُورَةٍ فَوْقَ الْعَلَاهِ بِنِيرَانِ

وَأُبْتُم بِلَا غَنْمٍ وَلَا بِسَلَامَةٍ   فَيَا شَرَّ أَتْبَاعٍ وَيَا شَرَّ أَخْدَانِ

وقال ايضا[9]

أَلَا قَبَّحَ اللّٰهُ البَرَاجِمَ كُلَّهَا   وَقَبَّحَ[10] يَرْبُوعًا وَجَدَّعَ[11] دَارِمَا

---

1 MSS. الجهل

2 *NL*, *Ag* XI 66 هُمُ اسْتَنْقَذُوا (but *Ag* VIII 69 as above)

3 Here *NL* inserts v. 7[a] عُوَيْرٌ وَمَنْ مِثْلُ العُوَيْرِ وَرَهْطِهِ وَأَسْعَدَ فى يَوْمِ الثَّلاثِل صَفْوَانُ. For variants see AHLW. and *Ag* XI 66. VIII 69

4 *NL* بَلَّغُوا and so AHLW.

5 *NL* أَهْلَهُمْ. AHLW. أَهْلُهُ *Ag* VIII 69 المضيَّع اهله

6 *Ag* (VIII 69) بِمِيثَاقٍ

7 *NL* عِنْدَ الهَزَاهِزِ. Our text has المَشَافِرِ, but a note (originally in marg., but wrongly inserted in text) says قال الجوهرى المسافر بالسين غير معجمة المواضع التى تبدو من الوجه عند السفور وهو الصحيح

8 Ms. has a marginal note فى الاصل خاموا تامّل

9 Of this poem AHLW. (156, no. 57) has vv. 1—3 and 6; *Ag* (VIII 69) vv. 1 and 6, and *NO* v. 1. *NL* does not give it. Vv. 4, 5 and 7—17 are now printed for the first time   10 AHLW. وَعَقَّرَ. *Ag* وَجَدَّعَ   11 *Ag* وعفر (leg. وَعَقَّرَ)

وَأَثَّرَ بِالْمَحْزَاةِ[1] آلُ مُجَاشِعٍ … مُتُونَ إِمَاءٍ يَعْتَبِثْنَ الْمَغَارِمَا

فَمَا قَاتَلُوا عَنْ رَبِّهِمْ وَرَبِيبِهِمْ … وَلَا آذَنُوا جَارًا فَيَرْحَلَ[2] سَالِمَا

أُولَاكَ رُبُوعٌ أَصْبَحُوا قَدْ تَرَوَّعُوا … وَأَصْبَحْتُ مِنْهُمْ مَانِعَ الْوُدِّ لَائِمَا

وَكَانَ فَرِيقًا خَاذِلَ النَّصْرِ وَاهِنًا … وَحَامِلَ شَنْئٍ بِالْفَضِيحَةِ جَارِمَا

وَلَمْ يَفْعَلُوا[3] فِعْلَ الْعُوَيْرِ وَرَهْطِهِ … لَدَى بَابِ هِنْدٍ[4] إِذْ تَجَرَّدَ قَائِمَا

عَبِيدٌ أُنَاسٍ قَدْ أَجَابُوا دُعَاءَهُ … إِلَى مَشْرَبٍ صَفْوٍ وَعَافُوا مَطَاعِمَا

وَأَوْفَى بَنُو عَوْفٍ وَعَفُّوا وَأَطْيَبُوا … وَلَمْ يَجْشَمُوا عِنْدَ الْحِفَاظِ الْجَاشِمَا

فَسَارَ بَنُو عَوْفٍ بِجَارِ أَخِيهِمِ … مَسِيرًا بَعِيدًا آبَ لِلْمَجْدِ غَانِمَا

بَلَاءَ بَنِي عَوْفٍ وَمَنْعَ حِمَاهُمُ … فَلَا تَنْسَهُمْ إِنْ كُنْتَ بِالْخَيْرِ عَالِمَا

فَنَادَاهُمُ يَالَ الصَّبَاحِ فَجَرَّدُوا … مَصَالِيتَ بِيضًا بِالْأَكُفِّ صَوَارِمَا

وَلَوْ شَهِدَتْهُ عُصْبَةٌ تَغْلِبِيَّةٌّ … طِوَالُ الرِّمَاحِ يَدَّعُونَ الْأَرَاقِمَا

أَوِ الْحَيُّ بَكْرٌ ذُو الْعَلَاءِ ابْنُ وَائِلٍ … إِذَا كَانَ دَاعِي الْمَوْتِ قِرْنًا مُلَازِمَا

أُنَاسًا[5] يَرَوْنَ الْغَدْرَ عَارًا وَسُبَّةً … يُهِينُونَ لِلْمَجْدِ النُّفُوسَ الْأَكَارِمَا

لَآبَ بِمُلْكٍ أَوْ لَكَانَتْ مَلَاحِمٌ … عِظَامٌ تَرَى مِنْهَا النُّسُورَ جَوَارِمَا

قَبِيلُ تَمِيمٍ مِنْ مُسِيءٍ وَمُحْسِنٍ … فَقَدْ فَعَلُوا يَا هِنْدُ مَا لَسْتُ كَاتِمَا

سَأَذْكُرُ حَبْلَيْهِمْ ضَعِيفًا مُقَصَّرًا … وَحَبْلًا مَتِينًا كَانَ لِلْجَارِ عَاصِمَا

وكان يوم الكُلاب من ايّام العرب المشهورة وقد قالت العرب فيه من شعراء الإسْلام اشعارًا وافتخروا به وبِفَضْلِهم فيه وقد

---

1 Ahlw. وآثَرَ بِالمَلْحَاةِ   2 فَيَظْعَنَ Ahlw.   3 Ahlw. ولا فَعَلُوا. Ag فما فعلوا   4 Ag حُجْرٍ

5 Both MSS. read so: we have to understand أَعْنِي. In this poem there seems to be a hiatus between v. 4 and v. 5; v. 11 also seems to be out of place, or a hiatus must be supposed before it. For the remainder of our text we have only our MSS. and *NO*, with the *Dīwān* of al-Akhṭal (ed. Ṣalhānī)

عَيَّرَ بَعْضُهم بعضًا[1] قال الاخطل وكان قَدِمَ العراق فى حَمالةٍ حَمَلَها[2] فسأل مالكَ بن مِسْمَع وهو ابو غَسَّانَ فقال له مالكٌ ما لَكَ عندى اِلَّا التُراب أَلَسْتَ القائلَ[3]

إِذَا مَا قُلْتُ قَدْ صَالَحْتُ بَكْرًا أَبَى الْأَضْغَانُ وَالنَّسَبُ التَّلِيدُ
هُمَا أَخَوَانِ *عَيْشُهُمَا جَمِيعٌ وَدَآءُ[4] الْمَوْتِ[5] بَيْنَهُمَا جَدِيدُ[6]

(فاجابه جرير بن خرقاء العِجْلىّ

أَطَالَ اللّٰهُ رَغْمَكَ يَا بْنَ دَوْسٍ[7] فَقَبْلَ الْيَوْمِ *أَخْزَتْكَ الجُدُودُ[8]
تُعَيِّرُنَا الدِّمَاءَ بِوَارِدَاتٍ *وَأَنْتَ بِبَارِقٍ مِنَّا شَرُودُ[9]
وَيَوْمَ الْحِنْوِ قد عَلِمَتْ مَعَدٌّ حَصَدْنَاكُمْ كَمَا حُصِدَتْ ثَمُودُ
وَإِنْ تَذْكُرْ لَيَالِىَ وَارِدَاتٍ فَإِنَّ الدَّهْرَ مُؤْتَنِفٌ جَدِيدُ
أَتَغْضَبُ أَنْ تَعُزَّ النَّاسَ بَكْرٌ وَبَيْتُ العِزِّ فى بَكْرٍ تَلِيدُ

فقال الاخطل[10]

أَلَا تَنْهَى بَنُو عِجْلٍ جَرِيرًا كَمَا لَا يَنْتَهِى عَنَّا هِلَالُ[11]
وَمَا يُغْنِى عَنِ الذُّهْلَيْنِ اِلَّا كَمَا يُغْنِى عَنِ الغَنَمِ الخَيَالُ

---

[1] Here *NO* has فقال الاخطل فى ذلك مِمّا يدلّ على تصديقه

أَبَنِى كُلَيْبٍ إِنَّ عَمَّىَّ اللّذَا قَتَلَا الْمُلُوكَ وَفَكَّكَا الأَغْلَالَا
وَأَخُوهُمَا السَّفَّاحُ ظَمَّأَ خَيْلَهُ حَتَّى وَرَدْنَ جِبَى الْكُلَابِ نِهَالَا

(See *Dīw.* pp. 44. 45) [2] *NO* تحمّلها [3] *Dīw.* 282. *Ag* VII 183

[4] *Dīw. Ag* يَصْطَلِيَانِ نارًا رِدَآءُ [5] *Ag* الحرب

[6] *NO* رِدآءُ المُلْكِ بَيْنَهُمَا جديد with خـ الموت for الملك

[7] This poem is found at p. 93 of the facsimile of the Baghdād MS. of al-Akhṭal, recently published (1905) by Ṣalhānī. Errors of the MS. apart, the text agrees exactly with that given above. Daus was not an ancestor of al-Akhṭal according to the genealogies. He was brother of al-Fadaukas, al-Akhṭal's ancestor in the 5th degree

[8] *NO* أَخْزَتْكَ الحَدِيدُ

[9] *NO* وَأَنْتَ بِمَازِقٍ مِنَّا شَدِيدُ; بِمَازِقٍ seems a preferable reading, as no battle of the War of Basūs (to which Wāridāt and Al-Ḥinw belong) is recorded to have taken place at Bāriq [10] These two vv. are not to be found in the St. Petersburg Dīwān, but are at p. 93 of the Baghdād MS.

[11] Note in MS: يعنى هلال بن علاقة الشيبانى

*فاجابه جرير بن خرقاء

ما أَنْتُمُ مِنْ مَعْشَرٍ قَدْ غَلَبْتُمُ بِجُبْنٍ وَمَا أَخْلَاقُكُمْ بِلِئَامِ
وَلَكِنَّكُمْ قَوْمٌ عَلَاكُمْ أَخُوكُمُ عُلُوَّ الثُّرَيَّا رَأْسَ كُلِّ مَصَامِ[2])[1]

وقال الاخطل لمالك بن مِسْمَعٍ حين قال ليس لك عندى إِلّا التراب أَلَسْتَ القائل اذا ما قُلْتُ قد صالحتُ بكرًا قال بَلَى أَنا صاحِبُ ذلك وصاحِبُ ما أَسْتَأْنِفُ ثم قال الاخطل[3]

غَدَا ابْنَا وَائِلٍ لِيُعَاتِبَانِى وَبَيْنَهُمَا أَجَلُّ مِنَ الْعِتَابِ
أُمُورٌ لَا يُنَامُ عَلَى قَذَاهَا تُغِصُّ ذَوِى الْحَفِيظَةِ بِالشَّرَابِ
تَرَقَّوْا فِى النَّخِيلِ وَأَنْسِئُونَا دِمَاءَ سَرَاتِكُمْ يَوْمَ الْكُلَابِ
فَبِئْسَ الطَّالِبُونَ[4] غَدَاةَ شَالَتْ عَلَى الْقُعُدَاتِ أَسْتَاهُ الرِّبَابِ
تَكُرُّ بَنَاتُ[5] حَلَّابٍ عَلَيْهِمْ وَتَزْجُرُهُنَّ[6] بَيْنَ هَلٍ وَهَابِ
اِذَا سَطَعَ الْغُبَارُ خَرَجْنَ مِنْهُ بِأَسْحَمَ مِثْلِ خَافِيَةِ الْعُقَابِ[7]
وَعَبْدُ الْقَيْسِ مُصْفَرٌّ لِحَاهَا كَأَنَّ فُسَاءَهَا قِطَعُ الضَّبَابِ
فَمَا قَادُوا الْجِيَادَ وَلَا ٱقْتَلَوْهَا وَلَا رَكِبُوا مُخَيَّسَةَ الرِّكَابِ
عَلَى أَثَرِ الْحَمِيرِ مُوَكِّفِيهَا[8] جَنَائِبُهُمْ حَوَالِىَّ الْكِلَابِ
أَبَا غَسَّانَ إِنَّكَ لَمْ تُهِنِّى وَلٰكِنْ قَدْ أَهَنْتَ بَنِى شِهَابِ
أَتَيْتُكَ سَائِلًا فَحَرَمْتَ سُؤْلِى وَمَا أَعْطَيْتَنِى غَيْرَ التُّرَابِ
اِذَا مَا ٱخْتَرْتُ بَعْدَكَ جَحْدَرِيًّا عَلَى قَيْسٍ فَلَا آبَتْ رِكَابِى

---

1 Not in *NO*   2 MSS مسام (see Imru'ul-Qais, *Mu'all.* [Tibrīzī] 48)
3 *NO* gives only the first 5 verses of this poem: see *Dīwān*, p. 166
4 *NO* الظاعِنُونَ   5 *NO* تَكُرُّ بَنَاتِ. *Dīw.* تَجُولُ بَنَاتُ
6 *Dīw.* وتَزْجُرُهُنَّ (*NO* ends with this verse)   7 Not in *Dīwān*
8 *Sic* in MSS. and *Dīwān*. We should expect مُوَكِّفُوهَا

فأجابَهُ ابن قطاف الشيبانى[1]

لَقَدْ جَارَى بَنُو جُشَمَ بْنِ بَكْرٍ   بِمُنْتَكِثٍ عَنِ التَّقْرِيبِ كَابِ
تَقَعَّدَهُ[2] عُرُوقٌ نَاقِصَاتٌ   وَبَذَّتْهُ لَهَامِيمُ الْعِرَابِ
إِذَا رَاحُوا عَلَى أُنُجٍ قِصَارٍ   بِمِثْلِ ذَوِى اللِّحَى عُنُفِ الشَّبَابِ[3]
تَرُوحُ[4] جِيَادُنَا وَبَنُو حُبَيْبٍ[5]   يُرِيْحُونَ الْمَحَامِرَ بِالْجَنَابِ
فَمَا قَتَلُوا عَلَيْهَا مِنْ عَدُوٍّ   وَلَا نَتَجْتُهُمُ زَمَنَ احْتِرَابِ
غَلَبْنَا نَجْدَةً وَغَلَبْتُمُونَا   حِرَانًا[6] عِنْدَ أَذْنَابِ الرِّكَابِ
وَيَوْمَ مَخَاضَةِ الْغَرْقَى شَهِدْنَا   فَدَلَّيْنَا أُسَامَةَ[7] لِلتَّبَابِ
مَنَعْنَا الْبَرَّ مِنْ جُشَمَ بْنِ بَكْرٍ   وَجَدَّلْنَا كُلَيْبَهُمُ بِنَابِ
وَرَأْسَ أَبِى مُحَيَّاةَ[8] اخْتَلَيْنَا   فَوَفَّيْنَا بِهِ عِيْصَ[9] الْحِرَابِ
تَظَلُّ شُيُوخُهُمْ فِى الْمَآءِ غَرْقَى   وَنِسْوَتُهُمْ كَعَامَاتِ الْخِشَابِ[10]

قال العاماتُ شىء يُشْبِه الطَّوْف يُرْكَب فى الماء وقال الاخطل وبلغه ان بنى قيس بن ثعلبة غضبت حين هجا مالك بن مِسْمَع وتواعدَتْه

[11]أَتَغْضَبُ قَيْسٌ أَنْ هَجَوْتُ ابْنَ مِسْمَعٍ   وَمَا قَطَعُوا بِالْغُرِّ بَاطِنَ وَادِ

[1] This poem is found only in our text. One MS. has قطاف, the other قطان: I have not found the name elsewhere

[2] Cairo MS. تعقّده

[3] *Sic*; meaning obscure

[4] Both MSS. نروح

[5] The Banū Ḥubaib = Banū Jusham b. Bakr b. Ḥubaib, al-Akhṭal's stock

[6] MSS. حدانا

[7] Usāmah b. Mālik b. Bakr b. Ḥubaib, a house in Taghlib

[8] See Hishām's explanation below, page 153, line 16

[9] Landberg MS. عيص, Cairo MS. عنص: perhaps the word means "the thicket of our javelins"(?)

[10] الخشاب seems to mean "(rafts of) logs": but the Dictionaries do not give this word as a plural of خَشَبَة. But see the *Safarnāmah* of Nāṣir-i Khusrau, ed. Schefer, p. 90, where خِشاب is explained as a platform of logs moored as a navigation mark in the Shaṭṭ al-'Arab

[11] *Dīwān* 136

وقال

[1] أَيُوعِدُنِي بَكْرٌ وَيَنْفُضُ رَأْسَهُ   فَقُلْتُ لِبَكْرٍ إِنَّمَا أَنْتَ حَالِمُ

ويروى وينفض عُرْفَهُ وقال يَعْتَذِر الى بنى شَيْبان ويُعاتِبُهم ويَعِيبُ غيرَهم

[2] عَفَا مِنْ آلِ فَاطِمَةَ الدَّخُولُ   فَحِزَّانُ الصَّرَائِمِ فَالْهُجُولُ

وقال

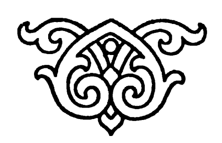
[3] كَذَبَتْكَ عَيْنُكَ أَمْ رَأَيْتَ بِوَاسِطٍ   غَلَسَ الظَّلَامِ مِنَ الرَّبَابِ خَيَالَا

قال فَسَيَّرَتْ بنو تغلب سلمة فأخرجوه فلجأ الى بنى بكر بن وائل فانضمّ اليهم ولحقت تغلب بالمُنْذِر بن امْرِئِ القَيْسِ (قال هِشام قال ابى فأصاب معدى كرب الوَسْواسُ وضرب سلمة الفالِجُ فانْخَرَق مُلْكهم حين اصابَهُم هذا وتفرّق ودخلوا حَضْرَمَوْتَ فخرج المُلك من بنى آكِل المُرار وساد بنو الحارث بن معاوية فأَوَّلُ من ساد منهم قَيْس بن مَعْدى كَرِبَ ابو الأَشْعَث ثم الأَشْعَث ابن قيس فأسلم الاشعث وهو مُتَوَّج قال هشام فى قوله ورأسَ أبى حُيَّاةَ اخْتَلَيْنا هو ابو حُيّاةَ بن زهير بن تَيْم بن أُسامة بن مالك بن بكر بن حُبيب قُتل ابو حيّاة يوم الأَقْطاءتَيْنِ[4] وهو يوم الدُّهَيْم يوم قُتل بنو الزَّبّان وهم سَبْعَةٌ وجُعِلَتْ رؤوسهم على ناقة يقال لها الدُّهَيْم فتشاءمُوا بها فصارت مَثَلًا وهو قوله آخِرُ البَزّ

[1] *Dīwān* 283 [2] *Dīwān* 124 [3] *Dīwān* 41

[4] Yāqūt (I. 338) أَقْطانَتَيْنِ, and so Maidānī (Būlāq) I. 333. For the story see this latter reference (FREYTAG *Maid.* I, 687); يوم مَخاضَةِ الغَرْقَى is the same as the "Day of Aqṭā'atain or Aqṭānatain", apparently the "Day of the Ford of the Drowned" (see also FREYT. *Maid.* I, 272, 364), i. e. the day on which Zabbān took vengeance on Taghlib for the slaying of his sons

على القَلُوص قال هشام وكانوا يَأْتُون كُلَّ ليلة بِبَيْضٍ فلمّا قتلهم
بنو تغلب حملوا رؤُوسَهم عليها ثم اقبلَتْ مع الليل فقال ابُوهم
الزَبّان بن الحارث بن شيبان بن ذهل بن ثعلبة أَظُنُّ بَنِيَّ
أصابوا بَيْضًا فقال لغلامِه انْظُرْ فاذا الرؤُوس فقال آخِرُ البَزِّ على
القَلُوص،·،) تمّ اليوم*





Zu aš-Šābuštī's Bericht über die Ṭāhiriden (Ms. Wetzstein II, 1100 fol. 44ª—64ª).

Von

Gustav Rothstein.

ie anonyme Handschrift der Berliner Königlichen Bibliothek WETZSTEIN II, 1100 ist von AHLWARDT im *Verzeichnis* VII, 309 unter No. 8321 beschrieben, aber falsch bestimmt. Sie enthält nicht das *Kitāb ad-dijārāt* des Abū'l-Faraǧ al Iṣbahānī, sondern das des Abū'l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammed aš-Šābuštī († 390 H. = beg. 13. Dez. 999 D.[1]). Das hatte schon richtig erkannt G. HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* usw. (Leipzig 1880) p. 167 Note 1307[2]. Offenbar ohne Kenntnis dieses Vorgängers hat dann JUSTUS HEER, *Die historischen und geographischen Quellen in Jāqūt's Geographischem Wörterbuch*, p. 88ff. ausführlich den Beweis für die Autorschaft aš-Šābuštī's geliefert.

AHLWARDT hat l. c. das Buch unter die schönwissenschaftlichen Werke gerechnet. Das entspricht dem Gesamtcharakter der Schrift, welche besonderen Wert auf die Sammlung von Anekdoten und Versen legt, die auf die betreffenden Klöster sich beziehen. Wertvoll ist das Werk aber naturgemäß auch für geographische Untersuchungen, da die Lage der Klöster überall genau bestimmt wird. In dieser Hinsicht ist es mehrfach benutzt worden. So schöpft aus ihm

[1] Nach anderen 388 H., vgl. I. Ḫall. I No. 456 (bei HEER Druckfehler)

[2] Den Hinweis auf diese Stelle habe ich Herrn Prof. B. MEISSNER (Breslau) zu verdanken. — Übrigens hat auch BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, das Richtige im Nachtrag I, 524 (im Gegensatz zu I, 146)

M. Streck, *Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen* I, 165 ff. („Die Klöster Baġdâd's“) und sonst.

In inhaltlicher Wiedergabe findet sich bei Hoffmann l. c. p. 191 ein Passus aus dem Artikel dair مَرْ يُحَنّا (fol. 73^{b}), in wörtlicher Übersetzung p. 127 der Artikel dair al-ḫuwāt (fol. 37^{b}) aber ohne die Verse, in arabischem Text und Übersetzung p. 167/8 der Artikel عُمْر الزعفران (fol. 82^{a}). — Eine Reihe von Textproben mit den Varianten aus den entsprechenden Artikeln bei Jāḳūt bietet Heer l. c. p. 94—98 (beim letzten Artikel — دير بنو احى اخميم — auch Varr. aus Maḳrīzī und Abū Ṣāliḥ). Den von Hoffmann übersetzten Artikel über dair al-ḫuwāt (so! bei Heer Druckfehler) hat Heer im arabischen Text.[1]

Mich hat nicht geographisches Interesse veranlaßt, mich mit der Handschrift zu beschäftigen, sondern ein historisches. Durch eine Notiz Heer's l. c. p. 94 wurde ich aufmerksam darauf, daß aš-Šābuštī sein *Klösterbuch* einmal durch einen langen historischen Exkurs unterbricht, in dem er über die Familie der Ṭāhiriden handelt. In der Erwartung, hier neues, wichtiges Material zu finden, bin ich an den Bericht herangegangen. Wieweit diese Hoffnung berechtigt war, wird sich zeigen. Ganz der formlosen Komposition des Buches entsprechend, kommt der Vf. gelegentlich auf sein Thema und spinnt es dann, weil ihm der Stoff offenbar geläufig war, weiter aus. Als er von einem

[1] Über die Zuverlässigkeit von Heer's Arbeit im ganzen kann ich nicht urteilen. In seinen Textproben finden sich neben einer Reihe von mehr oder weniger störenden Druckfehlern auch andere Anstöße. Ich will hier einiges notieren, indem ich die Textstücke mit A, B usw. bezeichne A (= Ms. fol. 37^{b}, 1 ff.): Z. 1 l. الخوات (s. o.). Z. 3: Ms. hat وسط ohne فى (dies in Jāḳūt). B (= Ms. fol. 86^{a}, 1 ff.): Z. 6: ويمرّ به ist verlesen. H. S. hat وبعربه = وبِقُربه. Z. 7: das als unleserlich ausgelassene Wörtchen ist ganz deutlich geschrieben: ىلىه (s. p.) = ثلثة; auch der Sinn ist ganz glatt: „. . . eine starke Quelle, welche 3 Mühlen treibt“. Ibid. hat Ms. richtig بنهر الروم. Z. 8: Ms. liest ganz deutlich und richtig: والمتطرّبون (das ب s. p.) statt المتظرفون bei Heer. — Die Varr. aus Jāḳūt sind nicht vollständig angegeben. C (= Ms. fol. 89^{a}, 14 ff.): Z. 9 l. من المواضع (so auch Ms.). Z. 4/5 hat Heer ohne zwingenden Grund das بها des Ms. durch die ausführlichere Lesart Jāḳūt's ersetzt, dabei aber vergessen, auch mit Jāḳūt am Anfang وفيها einzusetzen. Z. 5 l. غزير. D (= Ms. fol. 133^{b}, 4—11): Z. 7: Ms. hat hinter دفعة noch يُشْبَرُ, was jedenfalls nicht ohne Bemerkung ausgelassen werden durfte. E (= Ms. fol. 134^{b}, 9 ff.): Z. 2: Ms. hat wie Jāḳūt بقُرب. Z. 5 ist hinter يجىء: الى الموضع ausgefallen (Ms. u. Jāḳūt). Ibid. liest H. S. لكثرته, Jāḳūt: بكثرتهم (nicht بكثره). Sonstige Kleinigkeiten übergehe ich

„Jungfrauenkloster" in Baġdād[1] handelt, führt er an, daß 'Ubaidallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir, als er auf Wunsch des Chalifen Mu'tazz von Baġdād nach Samarra reiste, 2 Tage in diesem Kloster blieb und es besang. Daran knüpft sich eine recht lange Ausführung über 'Ubaidallāh, und weiter schließen sich Mitteilungen über eine Reihe anderer Glieder der Familie bis auf Ṭāhir in rückwärts gehender Reihenfolge an. Der Bericht umfaßt in der Handschrift fol. 44ᵃ bis 64ᵃ.[2]

Da ein Abdruck des ganzen arabischen Textes[3] oder eine vollständige Übersetzung durch den beschränkten Raum sich verbietet, begnüge ich mich mit einer genauen Inhaltsangabe und der Übersetzung einiger mir besonders wichtig erscheinenden Stellen. Abweichend von der Handschrift befolge ich die geschichtliche Reihenfolge, beginne also mit Ṭāhir b. al-Ḥusain. Wo die historische Folge nicht klar ist, ordne ich, besonders gegen Schluß, das sachlich Zusammengehörige zusammen. Da Šabušti in der Regel nicht auf die historischen Zusammenhänge eingeht, auch die Chronologie vielfach unvollständig ist, ergänze ich das Fehlende, soweit es mir notwendig scheint, aus anderen Quellen, aber immer unter dem Text. Da aš-Šabušti selbst, soweit ich sehe, in diesem Abschnitt keine Bücher nennt, die er benützt hat, kann nur ein Vergleich mit schon bekannten Schriften über seine Quellen Aufschluß geben. Zu einem sicheren und vollständigen Resultat bin ich aber nicht gelangt. Während Ibn Waḍiḥ (= Ja'kubi), der hier, wie auch sonst, seine eigenen Wege geht[4], sicher ausscheidet, kommt in der Hauptsache nur Ṭabari mit seinen

[1] Šabušti nennt zwei Klöster mit dem Namen *dair al-'adārā*, das eine (fol. 43ᵃ) liegt اسفل المطيرة على شاطئ دجلة, das andere (fol. 43ᵇ, 7) wird so eingeführt: وببغداد ايضا دير يعرف بدير العذارى فى قطيعة النصارى على نهر الزجاج وسمّى بذلك لأنّ لهم صوم ثلثة ايام قبل الصوم الكبير يسمّى صوم العذارى. Bei STRECK l. c. fehlt dieses Kloster, offenbar weil HEER ihn nicht darauf aufmerksam machte (vgl. Vorwort bei STRECK). Das Christenquartier ist seiner Lage nach nicht genau bekannt, aber wohl im Westen des Tigris zu suchen. An dieses zweite Kloster wird die Gesch. d. Ṭāhiriden angeschlossen.

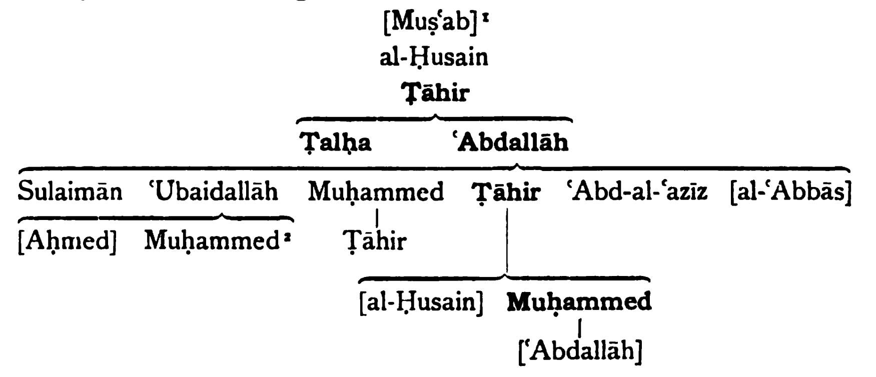
[2] Nicht von 43ᵃ an, wie HEER angibt. Im Namen des zuerst behandelten Ṭāhiriden hat sich HEER auch versehen. Er heißt nicht 'Ubaidallāh b. Aḥmed b. Ṭāhir, sondern 'U. b. 'Abdallāh b. Ṭāhir. Seine Kunia ist: abū Aḥmed. In der Textstelle p. 90 hat HEER — das sei hier erwähnt — zwischen طاهر und سنة das Monatsdatum ausgelassen (ohne Andeutung einer Lücke).

[3] Die Herausgabe des Textes hoffe ich aber demnächst an anderer Stelle nachzuholen. Die Inhaltsangabe wird eine Übersetzung überflüssig machen.

[4] Nicht nur inhaltlich, sondern auch in den Zeitangaben weicht er vielfach von Ṭabari etc. ab.

Trabanten, bzw. Ṭabarī's Quelle in Frage. Wie mir scheint, spielt das *Kitāb Baġdād* von Abū'l-Faḍl Aḥmed b. abī Ṭāhir Ṭaifūr eine besondere Rolle. Leider aber bin ich bei der Benutzung auf die von H. KELLER, *Das Kitāb Baġdād von ... Ṭaifūr* Folio 1—26, Basel 1898 herausgegebenen und übersetzten Stücke beschränkt, wozu sich nur eine, allerdings umfangreichere Parallele bei Šābuštī findet. Sicher werden die Abschnitte über Ṭāhir, ʿAbdallāh und Ṭalḥa = fol. 42—67 des Ms. Brit. Mus. Add. 23318 mehr Derartiges enthalten.

Ich schicke noch einen Stammbaum der bei aš-Šābuštī erwähnten direkten Glieder der Familie voraus; die nur genannten, sonst aber nicht inbetracht kommenden sind eingeklammert. Die Gouverneure von Ḫurāsān sind fett gedruckt.



Ṭāhir b. al-Ḥusain (fol. 60b—64a).[3]

Nach fol. 64a geboren im Muḥarram 159, gestorben 207[4] (= Nov. 775—822 D.). Sein Beiname ḏū'l-jamīnain (= der mit den beiden

[1] Damit bricht die Ahnenreihe gewöhnlich ab. Die weiteren Glieder sind zweifelhaft; eine Reihe unter einander abweichender Angaben bei I. Ḫall. I No. 308, wobei einige Namen freilich kaum etwas anderes sind als durch Schreibfehler entstandene Varianten eines einzigen (so zB. زادان und رادويه = زادويه, vgl. NÖLDEKE, *Pers. Studien* [S. A. p. 19]). Ziemlich sicher scheint زُرَيق (dafür auch رزيق vgl. I. Ḫall. l. c.; so schreibt auch Ṭab. ed.) für den Vater Muṣʿab's. — Die Ṭāhiriden gehören als Klienten zum arab. Stamm Ḫuzāʿa. — Sonst vergl. noch Jāḳūt II, 255, 19; Masʿūdī, *Kitāb at-Tanbīh* etc. 347, 8

[2] Eine Nachricht über ihn, aber ohne den Namen s. u. p. 168

[3] Vor den nachher erwähnten Ereignissen war Ṭāhir Präfekt des Distrikts Būšanǧ (in der Gegend von Herāt), vgl. Ibn Wāḍiḥ (ed. HOUTSMA) II, 530. Späterhin finden wir dort wieder einen Ṭāhiriden (al-Ḥusain b. ʿAlī b. Ṭāhir), vgl. Ibn Ḫaldūn, *Ta'riḫ* III 309. Jaʿḳūb aṣ-Ṣaffār setzt ihn ab

[4] Nach Ṭab. III, 1065, 13 im Ǧumādā I (= Sept./Okt.)

rechten Händen) wird in einer ganz künstlichen Weise in Anlehnung an ein Koranwort (Sure 69, 45) und einen Vers des aš-Sammāḫ erklärt.[1]

Nach Ḥbhān(?)[2] aš-Šīʿī wird eine Anekdote erzählt, wie bei einem Gelage im Palast des ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān der Vater Ṭāhir's al-Ḥusain prophetisch ankündigt, daß sein Sohn den Besitzer des Schlosses, eben den ʿAlī dereinst töten werde.

Die Anekdote leitet den Bericht über den Kampf Ṭāhir's mit ʿAlī b. ʿĪsā bei Raij im Bruderkrieg zwischen Emīn und Ma'mūn ein. Ohne Eingehen auf die historischen Verhältnisse wird nur kurz die Sendung des ʿAlī und sein Zusammentreffen mit dem von Ma'mūn mit 4000 Mann vorausgeschickten Ṭāhir erwähnt.[3]

Ausführlich erzählt Šāb. zwei Episoden aus dem Kampf; Gewährsmann ist Ṭāhir's Enkel ʿUbaidallāh b. ʿAbdallāh[4]:

a) Der Oheim des ʿAbdallāh b. Fahm traf Ṭāhir am Tage des Treffens bei Raij, wie er beim Ordnen der Truppen ein Stück Brot aß und Wasser dazu trank, weil er seit 3 Tagen nicht zum Essen gekommen war.

b) Durch den Zweikampf zwischen Ṭāhir und Ḥātim aṭ-Ṭā'ī[5], in dem Ṭ. das Schwert mit „beiden Händen" handhabt, und durch den Fall des ʿAlī b. ʿĪsā durch Dā'ūd Sijāh (سياه) wird der Sieg entschieden. Ṭāhir sendet einen kurzen Brief mit der Siegesbotschaft an Ma'mūn und seinen Wezīr Faḍl.[6]

aš-Šāb. springt von den Ereignissen des Jahres 195 zu denen des Jahres 205 über, deren Bericht mit dem bei Ṭab. stark übereinstimmt:

Ṭāhir wird Gouverneur von Ḫurāsān:

a) Ṭāhir erwirkt Muḥammed b. al-ʿAbbās aṭ-Ṭūsī bei Ma'mūn Verzeihung.

---

[1] Die natürliche und richtige Erklärung bei Ṭab. III, 801, 15. 830, 1. Masʿūdī VI, 423 Der Name bezieht sich auf seine persönliche Tapferkeit

[2] Der Name ist nicht sicher. Cod. hat حبهان; ob etwa an جيهان zu denken ist?

[3] Diese bei Šāb. nicht datierten Vorgänge fallen in das Jahr 195, vgl. den ausführlichen Bericht Ṭab. III, 795 ff.

[4] Dieser wird auch im folgenden mehrfach als Gewährsmann zitiert. Durch welche Vermittlung Š. seine Erzählungen von ʿU. hat, weiß ich nicht. Persönlich kann er nichts von ihm gehört haben. Eine Vermutung s. unten p. 168, Anm. 3 und p. 170

[5] Kurz erwähnt Ṭab. III, 801, 6 ff. Statt Ḥātim wird auch ein anderer genannt, vgl. Ṭab. l. c. u. Masʿūdī VI, 423

[6] Bei Šāb. etwas verkürzt gegenüber Ṭab. III, 803, 3 ff. Masʿūdī VI, 424

α) Die Tatsache, daß Ma'mūn auf Muḥ. zornig war, wird ohne Begründung kurz angegeben.

β) Ṭāhir's Vermittlung wird ausführlich dargestellt, wobei gelegentlich erwähnt ist, daß Ṭāhir Militärgouverneur von Baġdād war.

b) Auf Ṭāhir's Bitte erwirkt der Wezīr Aḥmed b. abī Ḫālid die Ernennung Ṭāhir's, welche am Freitag, dem 29. ḏū'l-Ḳa'da 205 erfolgt.[1]

Dieser ausführliche Abschnitt stimmt sachlich vollständig, formell in weitgehendem Maße mit Ṭabarī III, 1040, 16ff. (= Fragm. 448, 2 v. u. ff.) und Ṭaifūr fol. 12b ff. überein. Es besteht kein Zweifel, daß zwischen den drei Berichten ein engeres Verhältnis anzunehmen ist. Daß Ṭab. aus Ṭaifūr schöpft, ist sicher, vgl. dazu H. KELLER l. c. p. 6f. Nun ergibt der erste Blick, daß Ṭabarī und Ṭaifūr genauer mit einander übereinstimmen als Šābuštī mit einem von beiden. Immerhin steht Šābuštī Ṭaifūr näher als Ṭabarī. Denn an einigen Stellen, an denen Ṭabarī von Ṭaifūr abweicht, stimmt Ṭabarī mit Ṭaifūr. Bei Šābuštī und Ṭaifūr heißt der Mann, in dessen Garten Ṭāhir vor seiner Abreise nach Ḫurāsān sich aufhält, Ḫalīl b. Hišām, bei Ṭabarī dagegen b. Hāšim (was richtig sein soll). Als Ma'mūn erklärt, dem Muḥ. b. al-'Abbās vergeben zu haben, heißt es bei Šābuštī und Ṭaifūr: وأُمرتُ بصلته وردّ مرتبته, Ṭab. hat (nach Fragm.): ورددت مرتبته (Codd. Ṭab. in Unordnung, aber ورددت sicher). Abweichungen in Einzelheiten sind freilich auch vorhanden, doch glaube ich, daß dieselben sich leicht erklären durch Annahme einer etwas freien Behandlung der Vorlage, die zum Teil zur ungenauen Wiedergabe führt. Ein Irrtum ist passiert, indem Šābuštī den Sekretär Muḥammed b. Hārūn statt wie die übrigen Quellen Ḥusain die Nachricht von dem Grunde für die Tränen des Ma'mūn bringen läßt. Auch bei der erheblichsten Abweichung scheint mir sicher zu sein, daß Ṭaifūr (Ṭab.) die Grundlage bildet. Ich setze den Text Šābuštī's und Ṭabarī's (hier fast ganz identisch mit Ṭaifūr) hierher. Ṭāhir bei Ma'mūn:

Ṭabarī (Ṭaifūr): فدخل طاهر فسلّم عليه فردّ عليه السلام وقال اسقوه رطلا فاخذه فى يده اليمنىّ وقال له اجلس فخرج فشربه ثمّ عاد وقد شرب المأمون رطلا اخر فقال اسقوه ثانيًا (الثانى .Ṭaif) ففعل كفعله الاوّل الخ

Šābuštī: فدخل طاهر الى المأمون وهو يشرب فسقاه رطلا وامره بالجلوس

[1] Ibn Wāḍiḥ II, 554 hat: Anfang 206; der Unterschied beträgt aber nur wenige Monate

[hier die Unterhaltung über das Recht Ṭāhir's sich zu setzen, die bei
[Ṭab. später folgt ...... ثمّ سقاه رطلين آخرين الخ
Die Vorlage ist verkürzt und offenbar mißverstanden, aber sie ist doch zu erkennen.

Demnach scheint mir die Annahme nicht zu gewagt, daß aš-Šābuštī das auch sonst so viel verwertete Kitāb Baġdād von Ṭaifūr benutzt hat. Eine sichere Entscheidung würde wohl möglich sein, wenn der ganze erhaltene VI. Teil von Ṭaifūr's Buch vorläge[1].

Bei Šāb. schließt sich weiter an der Bericht über:

Ṭāhir's Empörung und Tod: a) Ṭāhir's Vorgehen gegen die Ḫāriǧiten ist Ma'mūn zu langsam, er schreibt einen groben Brief nach Ḫurāsān.[2]

b) Ṭ.'s Abfall. Bericht des Postmeisters in Ḫurāsān Kulṯūm b. Ṯābit b. abī Sa'd[3] = Ṭab. III, 1064, 1 ff.

c) Ṭ.'s Tod. Unvermittelt schließt sich an Kulṯūm's Bericht eine eigenartige Nachricht über den Tod Ṭāhir's an, die — verglichen mit Ṭab. III, 1064, 10f. — jedenfalls nicht auf Kulṯūm zurückgehen kann. Sie lautet: „Als die Nachricht hiervon (= von Ṭāhir's Abfall) zu Ma'mūn gelangt war, war sie ihm unangenehm. Er ließ Aḥmed b. abī Ḫālid rufen und sprach zu ihm: Ich habe dir, als du Ṭāhir's Belehnung mit Ḫurāsān vorschlugst, über ihn gesagt, was ich von ihm wußte (= wie ich über ihn urteilte). Da hast du garantiert für das, was kommen werde. Bei Gott, wenn du dich nun nicht bereitwillig zeigst, seine Angelegenheit in Ordnung zu bringen, wie du sie in Unordnung gebracht hast[4], dann lasse ich dir den Kopf abschlagen. Da sandte b. abī Ḫālid Geschenke und Leckerbissen an Ṭāhir, darunter weißes, vergiftetes Mehl, weil er seine [Ṭāhir's] Vorliebe dafür kannte. Als die Geschenke zu Ṭāhir gelangten, aß er von dem Mehl zu gebratenen Fasanen. Nach zwei Tagen starb er."[5]

[1] Möglicherweise ist das auch im folgenden da anzunehmen, wo eine genaue Parallele mit Ṭabarī vorliegt, sofern dann Ṭaifūr eben die gemeinsame Quelle ist

[2] Vgl. WEIL, *Gesch. der Chalifen* II, 229. Der Brief soll den Abfall Ṭ.'s motivieren

[3] So Cod. in Übereinstimmung mit Ṭabarī und Ṭaifūr. Bei Ṭab. ist als Kuṋia abū Sa'da angegeben. *Aġānī* 14, 37 hat einen ganz anderen Namen

[4] = كماكُنْتَ فسادهُ, nur zu lesen als فَسَادَهُ, doch ist möglicherweise zu ändern

[5] Das plötzliche und dem Chalifen so sehr erwünschte Ende Ṭāhir's hat naturgemäß zu allerhand Vermutungen Anlaß gegeben, sodaß es schwer ist, jetzt noch das Richtige zu konstatieren, vgl. MUIR, *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall* 2. ed.,

Ṭalḥa b. Ṭāhir (fol. 64a).

Nach Ṭāhir's Tode revoltiert das Heer in Ḫurāsān und plündert die Magazine. Ma'mūn ernennt Ṭāhir's Sohn Ṭalḥa zum Nachfolger und sendet Aḥmed b. abī Ḫālid nach Ḫurāsān, um dort die Ruhe wieder herzustellen.[1] Diesem schickt Ṭalḥa 3 Millionen Dirhem und Geschenke im Werte von 2 Millionen Dirhem, seinem Sekretär Ibrāhīm b. al-'Abbās 5000 Dirhem (nach Ṭab. III, 1066 in 500000 zu ändern).

'Abdallāh b. Ṭāhir (fol. 56a—60b).

Geboren 182 (beg. 22. Febr. 798), gestorben 230 (beg. 18. Sept. 844).

a) Sein Verhältnis zu Ma'mūn. M. adoptierte und erzog ihn (وكان المامون تبنّاه وربّاه), 'A. ist sein ausgesprochener Günstling.[2] Zwei Anekdoten beleuchten dies: 1) Eines Nachts kehrt 'A. betrunken aus Ma'mūn's Palast — es war nach Ṭāhir's Abreise nach Ḫurāsān, aber vor seinem Tode, also zwischen 205 und 207 — in seine Wohnung in der Ḳubba Ṭāhirīja zurück und setzt durch unvorsichtiges Hantieren mit dem Wachslicht das Gebäude in Brand, er selbst wird kaum gerettet. Als Ṭāhir davon hört, macht er seinem Sohn brieflich Vorhaltungen und befiehlt ihm nach Ḫurāsān zu kommen. Als Ma'mūn dies erfährt, schreibt er an Ṭāhir und tritt mit aller Entschiedenheit für seinen Günstling ein.

2) Hierher gehört auch eine etwas spätere Stelle (fol. 58a), in der Ma'mūn den 'A. für den erklärt, der alle anderen Menschen seines Zeitalters an Enthaltsamkeit und guter Lebensführung (نزاهة und حسن السيرة) übertrifft. Als Beweis führt er an, daß 'A. bei seinem ägyptischen Feldzug sich von allen Schätzen nichts angeeignet habe, sondern mit nur 10000 Denaren, 3 Rossen und 2 Eseln zurückgekehrt sei. Stolz nennt M. ihn: eine Pflanzung meiner Hände und Zögling meiner feinen Bildung (غَرْس يدىّ وخرّيج أدبى).

1892 p. 499. Das Gerücht, daß er vergiftet worden sei, auch bei Ibn Wāḍiḥ II, 556, aber doch in anderer Form

[1] Diese Sendung ist offenbar ein Akt des Mißtrauens. Es scheint mir sehr wahrscheinlich, wenn nach anderer Überlieferung (vgl. Ṭab. III, 1065, 15 f.) Ṭalḥa nur Stellvertreter 'Abdallāh's ist. 'Abdallāh genoß Ma'mūn's Vertrauen in besonderem Maße (vgl. unten). Zunächst war seine persönliche Anwesenheit aber noch im Westen nötig

[2] Vgl. auch I. Ḫall. I No. 350. Dort als Todesjahr 228 erwähnt, aber als unrichtig verworfen

b) Der Kampf mit Naṣr b. Šabaṯ in Syrien. 209[1]. Gewährsmann: ʿUbaidallāh nach Jāsir und Ḳaṣīr u. anderen. Es handelt sich nur um den Kampf um Kaisūm.

ʿA. belagert Kaisūm, es wird Waffenstillstand für einen Tag geschlossen, in der Nacht bleibt ʿA. trotz starken Fiebers und trotz Abredens seiner Generäle mit seinen Truppen in Schlachtordnung. In einem aufgeworfenen Graben erwärmt er sich bei Regen durch Decken. Am nächsten Morgen läßt er al-Ḳarīr mit 2000 Reitern einen Hinterhalt legen. In den Kampf am nächsten Morgen greift ʿA. selbst tatkräftig ein, die Entscheidung bringt Ḳarīr. Kaisūm wird genommen, Naṣr hat sich auf das Gebirge[2] zurückgezogen, ergibt sich aber bald auf Gnade und Ungnade. ʿAbdallāh's Oheim Muḥammed b. al-Ḥusain b. Muṣʿab bringt ihn zur Residenz.

c) Zug nach Ägypten: Aufbruch 210, ʿA. bleibt bis 211. Ibn as-Sarīj ergibt sich ihm. 211 kehrt ʿA. nach Baġdād zurück, in seiner Begleitung Empörer aus Syrien.[3]

d) ʿA. gegen Bābek und in Ḫurāsān. ʿA bleibt zunächst ein Jahr in Baġdād, dann wird er in den Kampf mit Bābek entsandt. Den Kampf führt er ein Jahr; in Dīnawar[4] bleibt er 9 Monate, um sich zu rüsten. Da trifft bei Ma'mūn die Nachricht ein, daß die Ḫāriǧiten einen Raubzug unternommen und das Dorf الحمرا (= al-ḥamrā?)[5] geplündert haben. Der Ṭāhiride Isḥāḳ b. Ibrāhīm, der in Stellvertretung ʿAbdallāh's Militärgouverneur von Baġdād war, und Jaḥjā b. Akṯam überbringen ʿA. einen Brief al-Ma'mūn's mit der Aufforderung, sofort nach Ḫurāsān zu eilen und einen anderen Führer für den Krieg mit Bābek vorzuschlagen. Er schlägt den ʿAlī b. Hišām vor, beredet mit ihm den Feldzugsplan und rückt selber, nachdem er seinen Bruder Muḥammed b. Ṭāhir mit der Vorhut vorausgeschickt hat, nach Ḫurāsān.

[1] Nach Ṭab. fällt die Eroberung von Kaisūm ebenfalls in das Jahr 209 (III, 1072), nach Ibn Wāḍiḥ 210 (II, 560); auch hier wird die Differenz nicht allzugroß sein

[2] Vgl. dazu den Ausdruck Jāḳūt I, 770: وقتله (?) عبد الله بن طاهر وهو على سنّ جبل عالى،

[3] Cod. hat die bekannte Verwechslung von مصر und مضر, vgl. die fast wörtlich übereinstimmende Notiz Ṭab. III, 1098, 5—8

[4] Der Name sehr verschieden vokalisiert; Šāb. hat immer دينَور

[5] Muß in der Gegend von Nīsabūr liegen, vgl. I. Ḫall. I No. 350; die genaue Lage kenne ich nicht. Aus Jāḳūt ist nichts Sicheres zu entnehmen

Von Nīsābūr aus schreibt er an Ma'mūn. In Ḫurāsān bleibt er bis zu seinem Tode [230] 15 Jahre lang.[1]

e) Eine Anekdote aus 'Abdallāh's Wirken in Ḫurāsān, erzählt von Ibn Ǧaddān(?) nach al-Ǧulūdī[2] (= 'Isā b. Jazīd al-Ǧ.).

f) Nach dem Tode Ma'mūn's [218] läßt al-Mu'taṣim den 'A. in seiner Stellung, ist ihm aber nicht wohlgesinnt. Eine Anekdote, welche das Mißtrauen M.'s zeigt, und eine Probe, auf die er 'A. stellt, wird erzählt.

g) Eine Anekdote über 'A. und abū'l-'Amaiṯal.[3]

h) 'Abdallāh's Nachfolger. Nach 'A.'s Tode soll Wāṯiḳ — so erzählt Šāb. nach Aḥmed b. abī Du'ād — auf Zureden des Muḥammed b. 'Abd al-Malik beabsichtigt haben, den Ṭāhiriden Isḥāḳ b. Ibrāhīm b. Muṣ'al nach Ḫurāsān zu senden. Im letzten Augenblicke gelingt es dem Aḥmed, den Chalifen von der Inopportunität dieses Schrittes zu überzeugen. Ṭāhir b. 'A. wird ernannt, Ḫ. bleibt in Ṭāhir's direkter Familie.[4]

Über diesen Ṭāhir berichtet Šāb. sonst nichts, mehr über seinen Sohn und Nachfolger:

Muḥammed b. Ṭāhir[5] (passim).

a) Seine Gefangennahme durch den Ṣaffāriden Ja'ḳūb b. al-Laiṯ.[6] Die Datierung in das Jahr 258 (وذلك في سنة ثمان, was

[1] Zum Verständnis dieses Berichtes ist manches aus Ṭabarī zu ergänzen: 211 (212) ist 'A. aus dem Maġrib zurückgekehrt nach Baġdād (III, 1098, 5—8), wo er zunächst bleibt. 212 ist Muḥ. b. Ḥumaid aṭ-Ṭūsī in den Kampf gegen Bābek gezogen (III, 1099, 3ff.), 214 in diesem Kampf gefallen (III, 1101, 9). An seine Stelle tritt 'Abdallāh, dessen Nachfolger wird 'Alī b. Hišām (III, 1102, 8), als 'A. nach Ḫurāsān geht. Seine Anwesenheit dort ist nötig, weil die Sachlage dort gefährlich wird, nachdem Ṭalḥa gestorben ist. Dessen Tod fällt nach Ṭabarī (III, 1099, 19; auch I. Ḫall. I No. 308 fin.) schon 213; dann müßte wohl ein kurzes Interregnum eingetreten sein, wenn nicht (vgl. oben) Ṭalḥa überhaupt nur 'A.'s Stellvertreter war. — Übrigens sind die Zahlen alle schwankend. Nach Ibn Wāḍiḥ stirbt Ṭalḥa erst 214. Nach I. Ḫall. I No. 350 init. bricht 'A. schon Mitte Rabī II 213 nach Ḫurāsān auf und ist erst 215 in Nīsābūr. Sicherheit kann wohl nur eine umfassende Untersuchung der Chronologiegeben, vielleicht auch die nicht immer

[2] So die Namensform bei Ṭabarī; Jāḳūt II, 107 s. v. جلود schreibt ausdrücklich: al-Ǧalūdī

[3] Er war Kātib Ṭāhir's und 'Abdallāh's, sowie Leibdichter der Ṭāhiriden, vgl. Ibn Ḫall. No. 301. Dort auch dieselbe Anekdote in ähnlicher Fassung (auf S. 40)

[4] Diese Erzählung kenne ich sonst nicht. Jedenfalls zeigt sie, daß man die Macht der Ṭāhiriden unbequem empfand, aber bei ruhiger Überlegung sie doch noch nicht zu reizen wagte

[5] Starb nach 'Arīb 38, 18 im Šawwāl 297

[6] Der Bericht stimmt, wenn auch etwas verkürzt, ziemlich genau mit Ṭab. III, 1881, 1 ff.

nicht anders zu verstehen ist) weicht ab von der gewöhnlichen auf 259.

b) Der Kampf zwischen Ja'kūb und Muwaffak und M.'s Befreiung.[1] Die Darstellung weicht von der Ṭabarī's ab. Die künstliche Überschwemmung erwähnt Šāb. wie Mas'ūdī VIII, 42f. (vgl. NÖLDEKE, *Oriental. Skizzen*, S. 202). Muḥ. wird befreit und in seiner ḫurāsān. Stellung wieder hergestellt, ohne daß er freilich zunächst die Regierung praktisch ausüben kann.[2] Sein Oheim 'Ubaidallāh wird Präfekt der beiden heiligen Städte (الحرمان).

c) Ja'kūb's Tod, Nachfolge seines Bruders 'Amr.[3] Dieser bekommt Ḫurāsān, Kirmān, Siğistān, Iṣbahān, as-Sind und wird Militärgouverneur von Baġdād, sein Stellvertreter in dieser Würde 'Ubaidallāh.[4]

d) Im Jahre 270 setzt Ṣā'id b. Maḫlad den Muḥ. als seinen Stellvertreter zum Militärgouverneur von Baġdād (= medīnat as-salām) ein.[5] Damals setzt der letztere seinen Oheim 'Ubaidallāh gefangen.[6]

e) „Darauf" (ثمّ)[7] setzt al-Mu'taḍid seinen غلام Badr über Baġdād, „und es verschwand die Sache der Ṭāhiriden aus ihr (= medīnat as-salām) und aus Ḫurāsān".

Außer diesen Ṭāhiriden, welche Gouverneure von Ḫurāsān waren, behandelt aš-Šābuštī noch vier Söhne 'Abdallāh's genauer, zum Teil sehr ausführlich. Wie es scheint, beschränkt er sich hierbei in seinen Mitteilungen mit Absicht auf diejenigen, welche zu Baġdād in Beziehung stehen.[8] Denn er schließt den Abschnitt (fol. 56a) mit den Worten: „Von den Söhnen 'Abdallah's betrat keiner Baġdād außer diesen 4: Muḥammed, 'Ubaidallāh (Cod. 'Abdallāh), Sulaimān, 'Abd-al-'azīz."

a) Muḥammed b. 'Abdallāh.

Geboren [209] in der Nacht, in der Kaisūm genommen wurde, gestorben am 13. ḏū'l-Ka'da 253 im Alter von 44 Jahren

[1] Bei Šāb. ohne Datierung, fällt nach Ṭab. III, 1891, 15ff. in's Jahr 262

[2] Vgl. Ṭab. III, 1894, 16. 1896, 4-6 [3] Im J. 265 (Ṭab. III, 1932, 12ff.)

[4] Ṣafar 266, vgl. Ṭab. III, 1936. NÖLDEKE, *Or. Skizz.*, S. 206

[5] Diese Notiz sehe ich bei Ṭab. nicht. NÖLDEKE, *Or. Skizz.*, vgl. I. Ḫaldūn *Ta'rīḫ* III, 313 setzt die Ernennung schon in das J. 262. Diese Dinge sind nicht klar; vgl. unten S. 167 Anm. 4

[6] Ein schlechtes Verhältnis zwischen beiden vermutet NÖLDEKE l. c.

[7] D. h. im J. 279, vgl. Ṭab. III, 2133, 7

[8] Sollte der Grund der sein, daß seine Quelle sich darauf beschränkt? Sollte man darin einen Hinweis auf die Benutzung des Kitāb Baġdād finden dürfen?

an Geschwüren (fol. 52b)[1]. Er war der älteste unter seinen Brüdern.

al-Mutawakkil beruft ihn aus Ḫurāsān, damit er als Nachfolger des Ṭāhiriden Muḥammed b. Isḥāḳ b. Ibrāhīm Militärgouverneur von Baġdād werde (fol. 51a).[2] Er war nach fol. 58b zugleich Kammerherr (حاجب) des Chalifen und hielt sich abwechselnd in Sāmarrā und Baġdād auf.

aš-Šāb. will besonders seinen Edelmut zur Darstellung bringen und gibt daher eine Auswahl aus der Menge seiner edlen Taten. So erzählt er:

1) eine Anekdote nach aš-Šāh b. Mīkāl, in der M. einen Sklaven, der ihm zwei kostbare Kleider gestohlen und verkauft hatte, milde behandelt, sogar für die ausgestandene Angst entschädigt;

2) zwei Anekdoten werden einander gegenübergestellt, in denen einerseits der schon genannte Ṭāhiride Isḥāḳ b. Ibrāhīm seinem Koch um eines geringen Versehens willen die Hand abhacken läßt, andererseits Muḥ., als ihm sein Koch bei Tafel den Inhalt einer Schüssel über die Kleider gießt, den Missetäter freiläßt und mit einer Sklavin verheiratet;

3) eine Anekdote, in der M. einem Dichter Abū ʿAbd-ar-raḥmān = Ibn abī Ḳain (?)[3] auf seine Bitte die Steuer erläßt.

b) ʿUbaidallāh b. ʿAbdallāh (u. Sulaimān b. ʿA.).

ʿU. starb am 12. Šawwāl 300.[4]

Nach seines Bruders Muḥ. Tode, also i. J. 253, wird ʿU. nach letztwilliger Verfügung[5] M.'s dessen Nachfolger in seiner Stellung in Baġdād. Als Muḥ.'s Sohn Ṭāhir ihm seine Stellung streitig macht und ihn bedrängt, behauptet er sich durch die offizielle Anerkennung von seiten des Chalifen Muʿtazz (fol. 52b/53a).[6]

---

[1] Vgl. Ṭab. III, 1691, 9 ff.

[2] Im J. 237, vgl. Ṭab. III, 1410, 8 ff., auch Ibn Wāḍiḥ II, 595, 12 ff. 596, 2 v. u.

[3] Cod. ابن ابى قين

[4] Nach ʿArīb 40, 13 im Alter von 81 Jahren, danach also 219 geboren. Ibid. wird in nota d) auf *Kitāb al-ʿUjūn* fol. 80 v. hingewiesen, wonach er 78 Jahre alt war, also etwa 222 geboren war. Das stimmt ungefähr mit dem Geburtsjahr 223, welches Ibn Ḫall. No. 366 u. Ibn al-Aṯīr haben

[5] Der Brief an die Untergebenen mit dieser Verfügung bei Ṭab. III, 1692, 5 ff.

[6] Vgl. dazu Ṭab. III, 1691 f.

Die Stelle über sein weiteres Schicksal teile ich, weil sie nicht völlig klar ist, im Wortlaut mit (fol. 53b):

„Was Sulaimān b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir anlangt, so hatte ihn sein Neffe Muḥammed b. Ṭāhir[1] im Jahre 255 nach dem ʿIrāḳ geschickt als Stellvertreter für sich.[2] al-Muʿtazz genehmigte das und setzte ʿUbaidallāh ab. Und er [Muʿtazz] ließ ihn [Sulaimān] eine Zeitlang in seiner Stellung, und ʿUbaidallāh ging zu ihm [Muʿtazz] hinaus.[3] Da gab er [Muʿtazz?] ihm [ʿUbaidallāh] Ehrenkleider und setzte ihn [wieder] über die Garden in Baġdād und setzte Sulaimān b. ʿAbdallāh ab. Da ging ʿUbaidallāh nach Baġdād hinein in Begleitung einer großen Schar von Parteigängern und Präfekten, und die Leute kamen ihm entgegen und freuten sich über sein Regiment (بولايته = über seine Wiedereinsetzung). Sulaimān ging vor der Ankunft seines Bruders nach al-Baradān und verweilte dort, bis Mūsā b. Buġā aus Medien (من الجبل) herabkam. So wurde ihm [ʿUbaidallāh] der Befehl über die Garden in Baġdād und Sāmarrā und über as-Sawād zurückgegeben und Sulaimān abgesetzt. Das war i. J. 257. ʿUbaidallāh trat sein Amt [wieder] an im Ǧumādā I."[4]

Späterhin hat natürlich auch ʿU. unter dem Sturz seiner Familie

---

[1] Aus ihm macht unrichtig und gegen die Handschrift HOUTSMA in *Ibn Wāḍiḥ* II, 613, 7 ff.: Ṭāhir b. Muḥammed, während der Zusatz ṣāḥib Ḫurāsān die Sache zweifellos macht. Vgl. auch I. al-Aṯīr VII, 87

[2] Vgl. dazu Ibn Wāḍiḥ l. c. — S. war vorher Präfekt von Ṭabaristān

[3] Doch wohl nach Sāmarrā

[4] Die Stelle ist mir nicht ganz klar. Soweit mir die Sache deutlich ist, ist das Schicksal ʿU.'s (vgl. dazu oben S. 165) folgendes: 253 im Gegensatz zu Ṭāhir b. Muḥ. durch Anerkennung des Muʿtazz in Baġdād Herr; 255 durch Sulaimān (wie es scheint im Einverständnis mit Muʿtazz) verdrängt. 266 als Stellvertreter des Ṣaffāriden ʿAmr von neuem eingesetzt (vgl. oben u. Ṭab. III, 1936). 269 ist er noch in seiner Stellung (Ṭab. III, 2027, 13). 270 tritt an seine Stelle Muḥammed b. Ṭāhir, der 273 von neuem über Ḫurāsān gesetzt wird, weil eine Spannung mit dem Ṣaffāriden eingetreten ist, die 271 zu dessen offizieller Absetzung führt (vgl. oben u. Ṭab. III, 2106, 6 ff.). Als man sich 276 mit ʿAmr wieder versöhnt, wird auch ʿUbaidallāh wieder eingesetzt, vgl. Ṭab. III, 2116. — Die Wiedereinsetzung ʿU.'s im J. 257 finde ich sonst nicht, sie könnte in diesem Jahre jedenfalls nicht mehr auf Muʿtazz zurückgehen. Die Schwierigkeiten, die Sulaimān in Baġdād hatte und die allenfalls zu seiner Entfernung führen konnten, scheinen alle in das Jahr 255 zu gehören. Ṭabarī III, 1791, 5 ff. berichtet tatsächlich von einer [Wieder-?] Einsetzung S.'s im Muḥarram 256. — Deutlich ist, daß ʿU.'s Stellung wesentlich abhängig ist von dem Verhältnis der Ṣaffāriden zum Hof in Sāmarrā. Wegen dieser Verbindung mit den Ṣaffāriden besteht auch das schlechte Verhältnis ʿU.'s zu denen aus seiner Familie, die naturgemäß Feinde der Ṣaffāriden waren (vgl. dazu auch unten)

von ihrer Machtstellung gelitten. So erzählt denn aš-Šab., daß er sich mit Bittversen an den Wezīr ʿUbaidallāh b. Sulaimān[1] gewandt habe. In den Versen beklagt er, daß der *dahr* so hart mit seiner Familie verfahren sei. — Einen ähnlichen Eindruck von ʿU.'s Lage gewinnt man aus einer anderen Erzählung, die ihn im übrigen nur mittelbar betrifft.

Als ein Lichtstrahl im Dunkel des Unglücks wird begrüßt, daß Mu'nis ʿU.'s Sohn zu seinem Stellvertreter als Militärgouverneur von Baġdād machte.[2] ʿAbdallāh b. al-Muʿtazz gratuliert ihm in Versen und betrachtet das Ereignis als Vorboten einer möglichen Wiederherstellung der Ṭāhiriden-Dynastie.

Persönlich genoß ʿU. aber noch in seinem hohen Alter große Achtung. Besonders teilnehmend zeigt sich bei seinem Tode die Mutter des Chalifen Muḳtadir (شغب).

Besonders innig war sein Verhältnis zu der Sängerin Šāǧī (شاجى), mit der er 70 Jahre lang in der Ehe gelebt haben will, was freilich wohl etwas übertrieben ist. Ǧaḥẓa fand Söhne, Enkel und Urenkel von ihr bei ʿU. versammelt. — Bei ihrem Tode ist ʿU. fast untröstlich. ʿAbdallāh b. al-Muʿtazz schreibt ihm einen langen Trostbrief, ʿU. antwortet darauf ebenso ausführlich[3] (fol. 46a—47b). — Daran ist eine Anekdote angeknüpft, in der Šāǧī, eigentlich gegen U.'s Willen, vor Muʿtaḍid singt.[4]

Ausführlich wird ferner noch von einem Besuch ʿU.'s bei al-Muʿtazz berichtet, bei dem M. ihm allerlei Dinge vorführt, auf die er besonders stolz ist, nämlich die Sängerin Šāriịa[5], den Sänger az-Zunām[6], ein Instrument, das, wenn Wasser hineingeleitet wird, einen Flötenton von sich gibt (von dem Ingenieur Aḥmed b. Mūsā)[7], schließlich einen

[1] Derselbe wird i. J. 279 Wezīr, vgl. Ṭab. III, 2133, 7

[2] Der Sohn heißt Muḥammed und war 269 Aufseher der Brücken in Baġdād (vgl. Ṭab. III, 2027). Nach ʿArīb 45, 14 wurde er i. J. 301 durch Badr aš-Šarābī ersetzt. Eine genaue Parallele zu Šab.'s Bericht bietet *Aġānī* 9, 145, 19 ff. Bei Šāb. ist der Text verderbt. Statt حين ولى ابنه دوسى l. حين ولى مؤنس ابنه

[3] Da bei Ibn Ḫall. No. 366 unter den Werken ʿUbaidallāh's ein كتاب مراسلاته لعبيد الله بن المعتز erwähnt wird, liegt die Annahme nicht fern, daß diese Briefe aus dem Buch stammen, das die Korrespondenz zwischen den beiden enthält. Man vgl. auch *Aġānī* 9, 141, 13 ff.

[4] Vgl. dazu die vielfach übereinstimmende Erzählung *Aġānī* 8, 44 ff.

[5] Vgl. über sie besonders *Aġānī* 14, 109—114

[6] Cod. hier الرنام, nach fol. 66a, 2 = الزُّنام

[7] Also eine Wasserorgel (hydraulus), wie sie auch den Römern bekannt war

Kampf zwischen einem Elefanten und einem Löwen. 'U. findet von allem den Gesang der Šārija am schönsten.

c) 'Abd-al-'azīz b. 'Abdallāh.

Er war der jüngste unter den Brüdern (fol. 55a) und wird als ein lebenslustiger, ja leichtsinniger, aber sonst harmloser Mann geschildert.

Interessant ist inbezug auf ihn die Notiz, daß seine beiden Brüder 'Ubaidallāh und Sulaimān[1] ihn gefangen setzten, weil er der verräterischen Korrespondenz mit al-Ḫuǧastānī, dem Gegner des Ṣaffāriden 'Amr, beschuldigt wurde. In einer Reihe von Versen, die von ihm überliefert werden, wird er nicht müde, seine Unschuld zu beteuern und seine Befreiung von der Liebe des Bruders zu erhoffen.[2]

Diese Übersicht über den Inhalt wird gezeigt haben, daß der Bericht Šābuštī's für die große Geschichte der Zeit nicht viel austrägt, dagegen für die Familiengeschichte der Ṭāhiriden allerlei interessantes Material enthält. Nebenbei bietet er, was bei der Übersicht nicht zur Geltung kommen konnte, eine Menge von Versen[3] verschiedener Ṭāhiriden und anderer. Und so lohnt es sich immerhin, ihn kennen zu lernen.

Aus seinen Quellen scheinen mir, das sei hier wiederholt, ziemlich sicher zu erkennen zu sein:

---

[1] Dieser wird aber irrtümlich hineingebracht sein. Daß 'Ubaidallāh und Sulaimān gemeinsam handeln, ist von vornherein unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich anzunehmen. Zudem ist S. schon 266, nach I. Ḫall. No. 366 sogar schon 265, gestorben, während die Gefangennahme 'Abd-al-'azīz's vermutlich 267 fällt. Ferner ist in den Vv. immer nur von einem Bruder die Rede

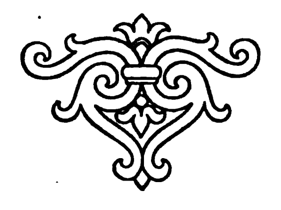
[2] Man muß daran denken, daß i. J. 267 'Amr b. al-Laiṯ, nachdem er von al-Ḫuǧastānī geschlagen worden war, die Gefangennahme des Muḥammed b. Ṭāhir u. einer Anzahl seiner Familienglieder durchsetzte (Ṭab. III, 1947, 7). Mit seinem Argwohn hatte er nicht Unrecht, da Muḥammed's Bruder al-Ḥusain offen auf al-Ḫuǧ.'s Seite stand und beide für Muḥ. das Gebet halten ließen. 'Ubaidallāh steht auf Seite der Ṣaffāriden gegen derartige Umtriebe und erweist seine gute Gesinnung durch schroffes Vorgehen gegen seine eigenen Verwandten, denen er dann nachher selbst zum Opfer fällt (vgl. oben). Dem Hasse 'U.'s fällt auch 'Abd-al-'azīz zum Opfer, er möglicherweise unschuldig

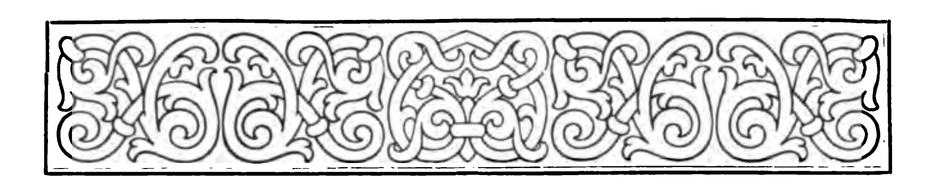
[3] Parallelstellen zu denselben finden sich vielfach im *Kitāb al-Aǧānī* oder sonst

1) Ṭaifūr's Kitāb Baġdād (resp. Ṭabarī).

2) ʿUbaidallāh's Buch, enthaltend die Korrespondenz mit ʿAbdallāh b. al-Muʿtazz.

Da ʿU. auch sonst mehrfach als Quelle genannt wird, ist vielleicht noch ein anderes Buch desselben in Betracht zu ziehen. Doch enthalte ich mich einer Vermutung, welches von den ihm zugeschriebenen es sein könnte.





Zur Geschichte der Ṣaffāriden.

Von

W. Barthold.

Im Anschluß an TH. NÖLDEKE's bekannten Aufsatz[1] sollen hier die Nachrichten über die ersten Erfolge „Ja'qub's, des Kupferschmieds" und die Begründung seiner Herrschaft besprochen werden. Wie NÖLDEKE richtig bemerkt[2], sind „die Nachrichten über die früheste Geschichte unsers Helden voll von Widersprüchen": Das Verhältnis der einzelnen Nachrichten zu den Tatsachen kann bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung noch nicht mit Sicherheit bestimmt werden; nachstehende Zeilen haben nur den Zweck die einander widersprechenden Berichte nach Möglichkeit auf ihre Quellen zurückzuführen.

Daß die Forschung über die Geschichte der Ṣaffāriden, besonders über die unscheinbaren Anfänge der Dynastie, sich auf so unsicherem Boden bewegen muß, wird nicht nur durch den Verlust der meisten Urquellen, sondern auch durch die Beschaffenheit der ursprünglichen Tradition selbst bedingt. Eine Spezialgeschichte der Ṣaffāriden, welche aus der Umgebung der Fürsten hervorgegangen wäre und alle ihre Taten, ob sie im Westen oder im Osten ihres weiten Reiches geschehen seien, mit gleicher Ausführlichkeit geschildert hätte, scheint es nie gegeben zu haben. Alles, was wir über die Taten des Kupferschmieds wissen, geht auf Quellenzeugnisse zweierlei Art zurück: entweder auf Berichte von Ja'qūb's westlichen Zeitgenossen, welche über

[1] TH. NÖLDEKE, *Orientalische Skizzen*, Berlin 1892, S. 187--217

[2] Ibid. S. 189, Anm.

die ihnen geographisch fernliegenden Ereignisse in Sīstān und den umliegenden Ländern nur mangelhaft unterrichtet waren, oder auf Berichte östlichen Ursprungs, welche nicht unter den Ṣaffāriden, sondern unter ihren Nachfolgern in der Herrschaft über den Osten, den Sāmāniden verfaßt worden sind. Wir erfahren von den Verfassern dieser Berichte manches, was ihren Vorgängern im Westen entgangen war, doch konnte diesen Nachrichten nur eine durch den Zeitabstand getrübte und besonders in ihrer chronologischen Genauigkeit beeinträchtigte Überlieferung zu Grunde liegen. Es lassen sich deshalb die uns zu Gebote stehenden Quellenzeugnisse in zwei größere Gruppen, eine westliche und eine östliche Tradition einteilen, von denen erstere den Ereignissen zeitlich näher steht und besonders in ihren chronologischen Angaben zuverlässiger ist, dagegen letztere eine größere Fülle überlieferter Tatsachen bietet.

Es kann nicht genug bedauert werden[1], daß Ja'qūbī, der erst um 260 H. aus den östlichen Provinzen nach dem Westen ausgewandert war und deshalb mit den Ereignissen im Osten besser vertraut sein könnte, über diese Ereignisse so wenig zu berichten weiß. Nur über die Begebenheiten in Kermān und Pārs wird uns von Ja'qūbī einiges mitgeteilt, was wir aus den übrigen Quellen nicht erfahren. Auch Ṭabarī beruft sich nur in der Erzählung über die Eroberung von Kermān und Pārs ausdrücklich auf den Bericht eines Augenzeugen.[2] In wie fern Ṭabarī über die Ereignisse im Westen, besonders über den Empfang von Ja'qūb's Gesandtschaften in Baġdād nach Mitteilungen von Augenzeugen oder aus eigener unmittelbarer Erinnerung berichten konnte, steht nicht sicher, über die ersten Gesandtschaften scheint er überhaupt nichts gewußt zu haben.

Völlig unabhängig von Ṭabarī wird wohl das von Ibn-Ḫallikān zitierte Werk des Abū-l-Ḥusain 'Obaidallāh ibn Aḥmed ibn Abī-Ṭāhir gewesen sein. Die von seinem Vater verfaßte Chronik Baġdad's[3] bis zum Ende der Regierung des Chalifen Muhtadī (256 H.) hat 'Obaidallāh bis zur Regierung des Chalifen Muqtadir (295—320 H.)

[1] Dieses Bedauern ist schon von A. MÜLLER (*Der Islam* II, 25, Anm.) ausgesprochen worden [2] Ṭabarī *Annales* III, 1700 - 1704

[3] Vgl. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur*, I, 138. Der Schluß des Werkes scheint nicht erhalten zu sein; auch sind aus demselben keine Zitate bekannt; es bleibt daher fraglich, ob der Verfasser in der Chronik der Jahre 253 und 255 Ja'qūb's Gesandtschaften erwähnt hatte

fortgeführt.[1] Der Vater war 280 H.[2] als 76-jähriger Greis gestorben; der Sohn kann also wohl als jüngerer Zeitgenosse der beiden Brüder Ja'qūb und 'Amr betrachtet werden. Sein Werk wird er freilich in viel späterer Zeit verfaßt haben; auch die im *Fihrist* p. 190 zitierten Worte über den Tod des Ḥallāǵ scheinen diesem Werke anzugehören. Als Angehöriger des Herrscherhauses der Ṭāhiriden besaß der Verfasser ohne Zweifel Familienverbindungen im Osten; über die Begebenheiten in Ḫorāsān und Sīstān war er jedenfalls besser unterrichtet als Ja'qūbī und Ṭabarī.

Die ausführlichste westliche Quelle zur Geschichte des Kupferschmieds scheint das von Ibn-Ḫallikān zitierte, von Ibn al-Aṯīr offenbar benutzte Werk des Abu-'Abdallāh Muḥammed ibn al-Azhar al-Aḫbārī gewesen zu sein. Ob der Verfasser, wie Mc GUCKIN DE SLANE[3] annimmt, mit dem im *Fihrist* p. 147—148 erwähnten Ibn-Abī-l-Azhar (mit vollem Namen Abū-Bekr Muḥammed b. Aḥmed b. Mazjad an-Naḥwī al-Aḫbārī († 325 H.) identisch ist oder nicht, jedenfalls tritt der sekundäre Charakter dieser Quelle deutlich hervor. Die meisten seiner Nachrichten hatte der Verfasser einem gewissen 'Alī b. Muḥammed entlehnt, der „über die Taten des Kupferschmieds Ja'qūb b. Laiṯ, seine Kriege und den Anfang seiner Tätigkeit" gut unterrichtet gewesen sein soll. Es wäre möglich, daß hier der 303 H. gestorbene Dichter und Literarhistoriker 'Alī b. Muḥammed b. Naṣr b. Manṣur b. Bassām gemeint ist.[4]

Ibn-al-Aṯīr hat seine Nachrichten ohne Zweifel nicht nur westlichen Quellen entlehnt; zu dem, was er über die Ereignisse des J. 253 (VII, 124—125) nach Ibn-al-Azhar erzählt hatte, steht sein Bericht über die Ereignisse des J. 257 (VII, 171) in vollem Widerspruch; dagegen läßt sich eine vollständige Übereinstimmung dieses zweiten Berichtes mit der ältesten erhaltenen persischen Quelle, dem *Zain-al-aḫbār* von Gardīzī[5], feststellen. Auch sonst, besonders in den Ab-

[1] *Fihrist* p. 147 [2] Bei BROCKELMANN sind hier zwei Druckfehler unberichtigt geblieben; für 250/983 muß es 280/893 heißen

[3] Vgl. auch J. MARQUART, *Eranšahr*, S. 293, n. 7

[4] *Fihrist* p. 150. Mas'ūdī, *Prairies d'or*, VIII, 256 sq.

[5] Vgl. über dieses Werk ETHÉ, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Bodleian library*, p. 9—11. Die Handschr. der Bodleiana ist häufig als die einzige bezeichnet worden (neuerdings noch von J. MARQUART, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Lpz. 1903, S. XXIX); doch befindet sich eine zweite Hdschr. in Cambridge (King's College Library No. 213), was schon im J. 1868 MORLEY bekannt gemacht hatte

schnitten über die Geschichte der Sāmāniden, werden von Gardīzī und Ibn-al-Aṯīr häufig dieselben Ereignisse in derselben Reihenfolge, zuweilen mit wörtlicher Übereinstimmung[1] berichtet. Es kann also ein Zusammenhang zwischen beiden Werken mit Sicherheit nachgewiesen werden, doch scheint eine direkte Benutzung des *Zain-al-aḫbār* durch Ibn-al-Aṯīr ausgeschlossen zu sein. Die Übereinstimmung erstreckt sich nur bis zum Ende der Regierung des Emir Nūḥ b. Naṣr († 343 H.); was Gardīzī über die Regierung seines Nachfolgers ʿAbd-al-Malik b. Nūḥ und der späteren Sāmāniden erzählt, ist Ibn-al-Aṯīr offenbar unbekannt geblieben. Der Zusammenhang beider Werke muß also durch eine gemeinsame Vorlage, in welcher nur die Ereignisse bis zu dem erwähnten Datum behandelt waren, erklärt werden. Diese gemeinsame Quelle kann wohl nur die von Abū-ʿAlī al-Ḥusain[2] b. Aḥmed b. Muḥammed as-Sallāmī verfaßte *Chronik der Statthalter von Ḫorāsān*[3] gewesen sein. Über den Verfasser dieses Werkes wird uns von Ṯaʿālibī[4] mitgeteilt, daß er dem sāmānidischen Würdenträger Abū-Bekr Čaġānī und später dessen berühmtem Sohne Abū-ʿAlī nahe gestanden hat und das Schicksal des letzteren teilen mußte; wahrscheinlich wird er mit Abū-ʿAlī im J. 343/954 Ḫorāsān verlassen haben. Als Abū-ʿAlī Ende Raǵab 344 (Mitte November 955) gestorben war, ist seine Leiche nach Čaġānijān gebracht worden; dies ist das letzte Ereignis, welches von Gardīzī und Ibn-al-Aṯīr

(*Journ. R. As. Soc., new series*, III, 1868, p. 120). Die Hdschr. des King's College (C) ist von mir im J. 1900 benutzt worden; sie scheint das Datum 930 (1524) zu tragen (die Zahlen sind zum Teil verwischt) und muß wahrscheinlich als Vorlage der Hdschr. der Bodleiana (O vom J. 1196/1782) betrachtet werden; wo der Text in C bereits verdorben ist, wird er auch in O in derselben verdorbenen Gestalt wiedergegeben, dagegen lassen sich in O auch eigene Fehler des Kopisten nachweisen. Auszüge aus dem *Zain-al-aḫbār* sind in meinem *Turkestan im Zeitalter des Mongoleneinfalls* (russisch), Teil I, S. 1—18, mit Berichtigungen in Teil II, S. 513 f. mitgeteilt worden

[1] Vgl. besonders die Worte über Aḥmed b. Sahl, dessen Vorfahren Kāmkār und die nach letzterem benannte Rose bei Ibn-al-Aṯīr VIII, 86 und Gardīzī in meinem *Turkestan*, Teil I, S. 6

[2] Bei Ibn Ḫallikān Abū-l-Ḥusain ʿAlī genannt, doch wird die Kunja Abū-ʿAlī durch die Übereinstimmung zwischen Ṯaʿālibī und Abū-l-Ḥasan Baihaqī gesichert

[3] Das Werk wird gewöhnlich *Taʾrīḫu-wulāti Ḫorāsān* oder *Taʾrīḫu aḫbāri wulāti Ḫorāsān* genannt und von Ibn-Ḫallikān (Nrn. 308, 350, 540, 553, 764 und 838) häufig zitiert; vgl. dazu die von BROWNE mißverstandene Berufung auf dieses Werk bei Niẓām-i ʿArūḍ-i Samarqandī (*Chahár Maqála*, p. 44). Daß Sallāmī's Werk von Gardīzī benutzt worden ist, wird durch eine Zusammenstellung der Zitate bei Ibn-Ḫall. Nr. 838 mit den Auszügen aus Gardīzī in meinem *Turkestan*, Teil I, S. 4—5 bewiesen

[4] *Jatīmat-ad-dahr* IV, 29. *Journ. Asiat.* 5, I, 212

übereinstimmend berichtet wird[1], hat also wahrscheinlich den Schluß von Sallāmī's Werk gebildet. Diese Zeitbestimmung wird noch durch eine Notiz im *Ta'rīḫ i-Baihaq* des Abū-l-Ḥasan Baihaqī[2] bestätigt, in welcher Sallāmī als Schüler des Ibrāhīm b. Muḥammed al-Baihaqī[3] (Zeitgenosse des Chalifen Muqtadir, reg. 295—320 H.) und Lehrer des Abū Bekr Muḥammed b. al-ʿAbbās al-Ḫwārazmī[4] (gest. 383/993) bezeichnet wird. Welche Quellen Sallāmī benutzt hat, ist nicht bekannt. Das von Ibn Ḫallikān und Ṯaʿālibī[5] einem Ṭāhiriden in den Mund gelegte bon mot über die beiden Schlachten des J. 287 H. wird von Abū-l-Ḥasan Baihaqī[6] mit Berufung auf Aḥmed b. Abī-Rabīʿa erzählt; dieser Vezier hatte nach Ibn-Ḫallikān noch vor der Entscheidungsschlacht seinen Herrn ʿAmr verlassen und war zu den Sāmāniden übergegangen. Es ist möglich, daß, was am Hofe der Sāmāniden über Jaʿqūb und ʿAmr bekannt war, auf Erzählungen dieses Veziers zurückging und daß diese Erzählungen auf Sallāmī durch Vermittelung seines Lehrers Ibrāhīm Baihaqī gekommen waren.

In Übereinstimmung mit Gardīzī und Ibn-al-Aṯīr befindet sich, abgesehen von einigen Ausschmückungen der ursprünglichen Tradition, auch der von beiden unabhängige Abū-ʿOmar Minhāǵ-ad-dīn ʿOṯmān b. Sirāǵ-ad-dīn al-Ǵūzǵānī, Verfasser des 658 H. geschriebenen Werkes *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*[7], dessen Angaben wohl ebenfalls durch Vermittelung

---

[1] Vgl. Ibn-al-Aṯīr VIII, 384 und mein *Turkestan*, Teil I, S. 10.

[2] Cod. Mus. Brit. Or. 3587 (RIEU, *Supplement*, p. 60 sq.), f. 89a: الشيخ ابو على الحسين بن احمد بن محمد السلامى البيهقى منشا ومولد او خوار بيهق بوده است واين سلّامى مى بايد كفت بفتح سين وتشديد لام على وزن علّام وغفّار ودر كتاب الثار كه از تصنيف اوست اين لغت بيان كند — توفّى فى سنة ثلاثمايه (sic) — از تصانيف او تاريخ ولاة خراسان است وكتاب النتف والطرف وكتاب المصباح وكتاب الثار واو شاكرد ابرهيم بن محمد البيهقى بوده است واشعار او در كتاب يتيمة الدهر وغير آن مذكورست وابو بكر خوارزمى شاكرد او بوده است

[3] Vgl. das *Kitāb al-Maḥāsin* dieses Schriftstellers herausg. von F. SCHWALLY, Teil I. II. Gießen 1900—1, p. VIII

[4] Das Todesjahr dieses Historikers wird im *Ta'rīḫ-i-Baihaq* f. 62a ebenso wie bei Ibn-Ḫall. *Biogr. dictionary* III, 109 angegeben

[5] *Laṭā'if-al-maʿārif* p. 88

[6] *Ta'rīḫ-i Baihaq* f. 37b

[7] Bekanntlich von RAVERTY für die *Bibliotheca Indica* übersetzt (Lond. 1881; Index erst 1897 erschienen)

späterer Werke[1] auf Sallāmī zurückzuführen sind. Unmittelbar aus Sallāmī's Werk werden wohl abgesehen von einigen anekdotenhaften Ausschmückungen[2], die von Muḥammed 'Aufī in seinem *Ǵāmi'-al-ḥikājāt*[3] mitgeteilten Erzählungen entlehnt sein. In 'Aufī's Erzählungen scheint die östliche Tradition in ihrer späteren, wahrscheinlich auf Sallāmī zurückzuführenden Gestalt am ausführlichsten wiedergegeben zu sein; manche bei Gardīzī nur angedeutete Episode wird bei 'Aufī ausführlich erzählt; wir werden sehen, daß diese Ausführungen nicht von 'Aufī erfunden sein können und auf Gardīzī's Vorlage zurückgehen müssen.

Ältere Quellen als Sallāmī's Werke müssen natürlich Istaḫrī in seinem geographischen Werk und Mas'ūdī in seinem zwischen 332[4] und 336 H. geschriebenen *Aḫbār-az-zamān* benutzt haben. Istaḫrī oder sein Vorgänger Balḫī haben ohne Zweifel Sīstān selbst besucht[5], die Nachrichten über Ja'qūb's Tätigkeit in Sīstān scheinen von einem in der geschichtlichen Tradition seiner Heimat wohl bewanderten Sīstāner zu stammen. Ein aus Sīstān gebürtiger Geograph Abū-l-'Abbās as-Saǵizī wird schon von Ibn-Rusta (p. 174) zitiert.

Nach diesen Erörterungen über die Beschaffenheit unserer Quellen gehen wir zur Betrachtung der einzelnen Episoden aus dem Leben unseres Helden über.

1) Ja'qūb's Herkunft und Jugendgeschichte. Die ausführlichsten Angaben darüber finden sich bei Gardīzī.[6] Nach diesen Angaben wird Ja'qūb im „Landgebiet" (*rustā*) von Sīstān (offenbar als Sohn

[1] Darunter besonders des sonst nicht bekannten Werkes *Ta'rīḫ-i Ṯānī* oder *Qiṣaṣ-i Ṯānī* von Abū-l-Ḥasan al-Haiṣam b. Muḥammed Nābī(?) gewöhnlich Ibn Haiṣam genannt (vgl. *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* p. 11, 19, 317, 320)

[2] Vgl. ELLIOT, *History of India*, II, 156

[3] Für die vorliegende Arbeit habe ich nur eine moderne Hdschr. des Asiatischen Museums (581aa) benutzen können; in der sehr alten Hdschr. der Univ. St.-Petersburg (Nr. 648) fehlt gerade der hier in Betracht kommende erste Teil. Einer Textausgabe dieses Teiles müßte wahrscheinlich die Hdschr. des Brit. Mus. Or. 4392 (vgl. RIEU, *Supplement*, p. 247 sq.) zu Grunde gelegt werden.

[4] Über die letzten in diesem Werk erzählten Episoden vgl. *Prairies d'or* VIII, 347—348, 375.

[5] Die Stadt Zaranǵ wird bei Istaḫrī p. 239—241 ausführlicher beschrieben als die meisten anderen großen Städte in den östlichen Ländern; die Zuverlässigkeit dieser Beschreibung wird durch die Angaben von Ǵuzǵānī (*Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, p. 20 und 194) bestätigt. Trotzdem sind unter den zahlreichen Städteruinen in Sīstān die Überreste dieser Stadt noch nicht mit Sicherheit erkannt worden

[6] Vgl. mein *Turkestan*, Teil I, S. 3—4

eines Landmanns) im Dorfe Qarnīn[1] (von Istaḫrī p. 245 als kleine Stadt bezeichnet) geboren; in die Stadt (wahrscheinlich nach Zaranǵ) gekommen, geht er bei einem Kupferschmied in die Lehre und erhält für seine Arbeit 15 Dirhem (nach NÖLDEKE's Berechnung etwa 6 Mark) monatlich (vielleicht die einzige uns erhaltene Nachricht über den Betrag des Arbeitslohnes in den östlichen Provinzen des Islāms im IX. Jahrh. n. Chr.). Sein Bruder ʿAmr soll nach den bei Ibn-Ḫallikān angeführten Erzählungen Eseltreiber, nach Istaḫrī zeitweilig auch Maurer gewesen sein. Die westliche Tradition hat die Bezeichnung „Kupferschmied" sehr früh (schon bei Ibn al-Azhar's Gewährsmann ʿAlī b. Muḥammed und beim Dichter Ibn Bassām, falls diese zwei Personen nicht identisch sein sollten) auf ʿAmr ausgedehnt. Im Osten ist Jaʿqūb schon im 5. Jahrh. H.[2] als „Sohn eines Kupferschmieds" bezeichnet worden. Für Ǵūzǵānī[3] ist Jaʿqūb's Vater Laiṯ bereits das „Haupt der Kupferschmiede" von Sīstān.

2) Jaʿqūb's erstes Auftreten als Räuberhauptmann. Nach Gardīzī ist Jaʿqūb zuerst Kupferschmied, dann nacheinander Spitzbube (*ʿajjār*), Dieb und Wegelagerer gewesen; erst später ist er Militärkommandant (*sarhang*) der Stadt Bust und Anführer einer Heeresabteilung (*ḫail*), endlich Emīr von Sīstān geworden. Es hat also im Leben unseres Helden, bevor er in die Dienste eines größeren Herren getreten war, eine Zeit gegeben, in welcher er als Hauptmann einer Räuberbande auf eigene Hand die Wege unsicher machte. Genaueres über diesen Teil seiner Laufbahn erfahren wir durch ʿAufī[4], nach dessen Erzählung Jaʿqūb und seine Freunde zuerst keine Pferde besaßen; da erhalten sie die Nachricht, daß eine große Karawane aus Baṣra und Ahwāz auf dem Wege nach Iṣfahān(?) begriffen sei und sich von den Fürsten (*pādišāhān*) von Sīstān eine Eskorte (*badraqa*) erbeten habe. Jaʿqūb besetzt mit seiner Schar eine befestigte Station (hier *ribāṭ*, später im Verlauf der Erzählung *ḥiṣār*) am Saume der Wüste (*sar-i bajābān*); als die Eskorte dort ankommt, geben sich die Räuber für Bediente

[1] Die Lage dieses Ortes wird bei NÖLDEKE (*Or. Skizzen*, S. 189) nach Istaḫrī p. 245 bestimmt

[2] Abū-l-Faḍl Baihaqī, ed. MORLEY, p. 469. Niẓām-al-mulk, *Sijāset-nāma*, ed. SCHEFER, p. 14

[3] *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* p. 19

[4] Hdschr. des As. Museums, f. 290a—290b. Wie die übrigen Erzählungen über Jaʿqūb gehört diese Erzählung zum Kapitel „über Ränke und Schlauheit" (Teil I, Kap. 13)

des Ribāṭ aus, machen sich um Pferde und Reiter zu schaffen und unterhalten letztere, bis sie einschlafen; dann werden die Schlafenden überrumpelt; die Räuber bemächtigen sich der Pferde und Waffen, lassen die Reiter gebunden liegen und sprengen der Karawane entgegen. Bei dem Kriegsgeschrei der Räuber: „Die Gewalt ist Gottes, es ist keine Gewalt als bei ihm“ (*al-ḥukmu lillāhi lā ḥukma illā ilaihi*) verlieren die Handelsleute jede Fassung, werfen bei der ersten Aufforderung die Waffen nieder und sind hoch erfreut, als sich die Räuber mit dem fünften Teil ihrer Habe zufrieden geben. Auf diese Weise hat Ja'qūb mit einem Schlage die nötigen Pferde und zugleich die Geldmittel zu seiner ferneren Tätigkeit erworben.

3) Ja'qūb's Verhältnis zu Ṣāliḥ b. Naṣr (oder b. an-Naḍr). Von Mas'ūdī und Istaḫrī wird dieser erste Anführer, unter welchem Ja'qūb gedient hat, nicht erwähnt; in der westlichen Tradition erscheint er als Angehöriger des arabischen Stammes der Banū Kināna und als Kämpfer gegen die Ḫawāriǵ an der Spitze einer Schar Freiwilliger aus der Stadt Bust; später soll er sich gegen die Ṭāhiriden gewandt und im Ḏū-l-ḥiǵǵa 237 (Mai—Juni 852) der Provinz Sīstān bemächtigt haben.[1] Da sein im Muḥarram 247 (März 861) verdrängter Nachfolger Dirhem drei Jahre regiert haben soll, wird Ṣāliḥ's Herrschaft etwa bis 244 (858—9) gedauert haben. Über sein Ende erfahren wir aus den westlichen Quellen nichts Genaueres; Ibn-al-Azhar spricht nur von seinem „Untergange“, ohne den Urheber dieses Unterganges zu kennen[2]; 'Obaidallāh b. Abī-Ṭāhir läßt Ṣāliḥ durch Dirhem verdrängt werden; Ibn al-Aṯīr spricht von seiner Besiegung durch den Statthalter von Ḫorāsān Ṭāhir b. 'Abdallāh, doch kann nicht bestimmt werden, aus welcher Quelle diese Nachricht entlehnt sein könnte[3];

[1] Bei Ibn Ḫallikān, wenigstens in der durch den Druck bekannten Redaktion seines Werkes, ist diese Nachricht falsch wiedergegeben (vgl. auch MARQUART, *Ērānšahr*, p. 294, Anm.); 'Obaidallāh kann unmöglich geschrieben haben, daß Dirhem seinen Vorgänger Ṣāliḥ im Jahre 237 verdrängt, drei Jahre geherrscht habe und dann im Jahre 247 von Ja'qūb verdrängt worden sei. Das Datum 237 kann sich nur auf den Anfang, nicht auf das Ende von Ṣāliḥ's Herrschaft beziehen. In dieser richtigen Form wird die Nachricht, wahrscheinlich nach derselben Quelle, von Ḥamza Iṣfahānī (ed. GOTTWALDT p. 232) mitgeteilt, wo für *tis'* wohl *sab'* zu lesen ist (vgl. Ibn-al-Aṯīr VII, 43). Das bei Ḥamza angegebene genauere Datum verdient wohl keinen Glauben, da der Wochentag nicht stimmt

[2] Ebenso Ibn-al-Aṯīr in der auf Ibn-al-Azhar zurückgehenden Erzählung VII, 124

[3] Die betreffende Stelle (VII, 43) geht unbedingt auf Ḥamza p. 232 zurück, zuweilen in wörtlicher Übereinstimmung; doch wird bei Ḥamza nicht angegeben, wie Ṣāliḥ's Herrschaft zu Ende gegangen war

jedenfalls wird sie nicht auf Wahrheit beruhen[1], sonst wäre es unerklärlich, weshalb ʿObaidallāh von diesem Sieg der Angehörigen seines Geschlechts nichts gewußt hat. Was die späteren östlichen Quellen über Ṣāliḥ berichten, muß mit Vorsicht aufgenommen werden, da Gardīzī[2], ʿAufī und Ǵūzǵānī (wahrscheinlich also schon Sallāmī) von Dirhem nichts mehr gewußt und Jaʿqūb als Ṣāliḥ's unmittelbaren Nachfolger betrachtet haben. Mit Sicherheit kann auf Ṣāliḥ nur folgende von ʿAufī mitgeteilte Erzählung[3], in welcher der sonst nur bei Istaḫrī p. 246 genannte Kaṯīr b. Raqqāq erwähnt wird, bezogen werden. Kaṯīr (in der Hdschr. durchweg Kaṯīr b. Warqā genannt) erscheint hier als Vertrauter Ṣāliḥ's; wegen dieser einflußreichen Stellung wird er von Jaʿqūb, dem Torhüter[4] Ṣāliḥ's, beneidet. Eines Tages wird Jaʿqūb von Ṣāliḥ um Rat gefragt: Ṣāliḥ befindet sich in Geldmangel und wagt es nicht Stadt und Land (*šahr wa rustā*) mit einer neuen Steuer zu belegen, da sonst seine Anhänger ihn verlassen würden (*ān ǵamāʿat az mā puštrū šawand*). Jaʿqūb ratet ihm die „Söhne Ḥajjān's" (in der Hdschr. Ḥajjān und Hajjā) festnehmen zu lassen, ihr Vermögen einzuziehen und diese gefährliche Aufgabe (Ṣāliḥ hatte den Versuch schon einmal gemacht, mußte aber wegen eines Aufruhrs in der Stadt Bust von seinem Vorhaben abstehen) Kaṯīr zu übertragen. Kaṯīr geht nach Bust und gibt dort sich und seine Gefährten für eine Gesandtschaft des Ḫāriǵitenführers ʿAmmār aus, welche eine gemeinsame Aktion gegen Ṣāliḥ verabreden solle; mit den „Söhnen Ḥajjān's" wird eine Zusammenkunft außerhalb der Stadt verabredet; bei dieser Gelegenheit läßt Kaṯīr alle drei Brüder[5] festnehmen und töten, ihre Güter, ihre bewegliche Habe und ihre Häuser (*amlāk wa asbāb wa ḫānehā-i išān*) werden eingezogen. Kaṯīr bittet ihm Verstärkungen zu schicken, da aus Sīstān ein Heer erwartet werde, gegen welches er nicht aufkommen könne. Die Führung der Verstärkungen wird Jaʿqūb übertragen; unter verschiedenen

[1] Gegen NÖLDEKE, *Orientalische Skizzen*, S. 189

[2] In unseren Hdschr. steht Naṣr b. Ṣāliḥ

[3] Hdschr. des Asiat. Mus., f. 290b—291a. Auf diese Erzählung bezieht sich das Zitat bei ELLIOT, *History of India*, II, 176, n. 1

[4] *Darbān*; bedeutet hier wahrscheinlich „Anführer der Leibgarde"

[5] Es verdient hier hervorgehoben zu werden, wie häufig als Gegner der drei Brüder Jaʿqūb, ʿAmr und ʿAlī ebenfalls drei Brüder genannt werden. Außer den hier genannten „Söhnen Ḥajjān's" vgl. noch Ibn-al-Aṯīr VII, 205 über die drei Banū-Šarkab und *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* p. 16 über Aḥmed, Faḍl und ʿAbdallāh

Vorwänden verzögert dieser seine Ankunft; Kaṯīr wird von dem Heere aus Sīstān gefangen genommen und getötet, und Jaʿqūb hat seinen Zweck, den Nebenbuhler loszuwerden, glücklich erreicht. Mit Istaḫrī p. 246 kann diese Erzählung natürlich in keinem Zusammenhang stehen; Kaṯīr erscheint bei ʿAufī schon als Gegner der Ḫawāriǵ, nicht als Ḫāriǵit[1]; weder über seine Verwandtschaft mit Jaʿqūb, noch über die Anwesenheit der drei Brüder in der von den Regierungstruppen belagerten Festung, in welcher Kaṯīr seinen Untergang gefunden hat, wird bei ʿAufī irgend etwas erwähnt.

4) Dirhem und dessen Verdrängung durch Jaʿqūb. Dirhem b. Naṣr (oder b. an-Naḍr) wird trotz des Übereinstimmens des Vatersnamens nirgends ausdrücklich als Bruder seines Vorgängers bezeichnet. Die Nachrichten über seine (nach ʿObaidallāh b. Abī-Ṭāhir dreijährige) Herrschaft sind äußerst dürftig; nur von Istaḫrī (p. 246—247) erfahren wie einiges über sein Auftreten als Glaubenskämpfer, seine Kämpfe gegen den ṭāhiridischen Statthalter Ibrāhīm b. Ḥusain und gegen den Ḫāriǵitenführer ʿAmmār b. Jāsir[2], über die Vernichtung seines Ansehens durch Jaʿqūb's wachsenden Einfluß, über seinen freiwilligen Rücktritt zu Gunsten des glücklichen Nebenbuhlers, über seine Reise nach Baġdad, seine ferneren Schicksale und sein Ende. Nach ʿObaidallāh b. Abī Ṭāhir soll Jaʿqūb Sonnabend den 22. März 861[3] zum Emīr von Sīstān ausgerufen worden sein. Was ʿObaidallāh über Dirhem's Herrschaft und Verdrängung erzählt hatte, steht nicht sicher, da Ibn-Ḫallikān uns hier nur eine kurze und, wie wir gesehen haben, nachlässig zusammengestellte Inhaltsangabe seiner Quelle gibt. Selbst wenn das Wort „*wuṯūb*" (Angriff) bei ʿObaidallāh wirklich gestanden hat, dürfte diese Nachricht schwerlich als mit Istaḫrī's Erzählung unvereinbar betrachtet werden; ein unparteiischer Zeuge konnte Dirhem's „freiwilligen" Rücktritt unter den von Istaḫrī erzählten Umständen schwerlich anders denn als gewaltsame Verdrängung aufgefaßt haben. Ḥamza Iṣfahānī (vgl. oben), dessen Bericht

[1] Der unbedingt verderbte Text ist von ANDERSON (*Journ. As. Soc. Beng.* 1852, p. 369) anders aufgefaßt worden; doch vgl. die Anmerkungen zum Texte *Bibl. G. Arab.* I, 246 und IV, 418

[2] So hieß bekanntlich ein berühmter Kämpfer bei Bedr; vgl. Ibn-Qutaiba p. 131 sq.

[3] Vgl. das Datum bei DE SLANE, *Biographical Dictionary*, IV, 315 und MARQUART, *Ēranšahr*, p. 294, Anm. Wie für NÖLDEKE (*Orient. Skizzen* p. VIII) ist auch für mich in zweifelhaften Fällen der Wochentag maßgebend gewesen

wohl in keinem Zusammenhange mit Istaḫrī steht und aus einer Kombination der Angaben von Ibn-al-Azhar[1] und 'Obaidallāh entstanden sein wird, läßt ebenfalls Dirhem „freiwillig" zurücktreten. Ibn-al-Azhar's Nachricht über seine Besiegung durch die Ṭāhiriden wird wohl aus demselben Grunde wie dieselbe Nachricht über Ṣāliḥ zu verwerfen sein. Daß Dirhem später, wie Istaḫrī berichtet, als Gesandter des Chalifen nach Sīstān zurückgekehrt und dort von Ja'qūb hingerichtet worden sei, wird in den übrigen Quellen nicht erwähnt; aus Ṭabarī III, 1892 erfahren wir nur, daß er sich Ende des Jahres 875 noch in Baġdad befand und dort als vertrauter Freund (*ṣāḥib*) Ja'qūb's betrachtet wurde[2].

In der östlichen Tradition ist Dirhem, wie wir gesehen haben, früh vergessen worden; was die späteren persischen Historiker über ihn erzählen, geht wohl ausschließlich auf Ibn-al-Aṯīr zurück; eine Ausnahme bildet die wahrscheinlich als freie Erfindung zu betrachtende Nachricht über seine Herkunft vom omajjadischen Statthalter Naṣr b. Sajjār[3].

Der Name Ibrāhīm b. Ḥusain wird noch von Ǵūzǵānī[4] genannt, scheint sich also auch in der von Sallāmī abhängigen östlichen Tradition erhalten zu haben. 'Aufī nennt als Statthalter der Ṭāhiriden in Sīstān nur Muḥammed b. Ibrāhīm, wohl einen Sohn des vorher genannten, und teilt über seine Kämpfe gegen Ṣāliḥ folgende Erzählung mit[5]. Von Ṣāliḥ aus Sīstān vertrieben, sammelt Muḥammed ein Heer in Ḫorāsān und zieht zur Wiedereroberung seiner Provinz aus; Ṣāliḥ

---

[1] Aus dieser Quelle wird wohl der Name Dirhem b. al-Ḥasan (l. al-Ḥusain) entnommen worden sein. Es mag hier, wie MARQUART (*Ērānšahr* p. 294 Anm.) annimmt, Dirhem mit dem ṭāhiridischen Statthalter Ibrāhīm zusammengeworfen sein (dieselbe Vermutung ist schon früher in meinem *Turkestan*, Teil II, S. 223 n. 1 ausgesprochen worden); doch kann hier auch die bekannte Art den Namen des Enkels auf den Großvater zu übertragen mitgewirkt haben, wenigstens wird bei demselben Ibn-al-Azhar unter Ja'qūb's Genossen ein Ḥasan (wohl für Ḥusain) b. Dirhem genannt (Ibn-Ḫall., *Biogr. Diction.* IV, 309)

[2] Dirhem wird sich wohl unter den 873 festgenommenen und Ende 875 freigelassenen Leuten Ja'qūb's befunden haben; vgl. Ṭabarī III, 1891. Durch Ṭabarī's Erzählung wird zugleich der Name Dirhem b. Naṣr (oder b. an-Naḍr) gegenüber Ibn al-Azhar gesichert

[3] Diese Nachricht findet sich zuerst im *Ta'rīḫ-ī Guzīde* (ed. GANTIN, p. 2) und muß vielleicht nur durch den Namen Naṣr erklärt werden; doch wird schon bei Abū-l-Faḍl Baihaqī (ed. MORLEY p. 439) ein Rāfi' b. Sajjār erwähnt; er soll Ja'qūb's Vorgänger in der Herrschaft über Ḫorāsān gewesen sein und in Pūšang residiert haben

[4] *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* p. 19

[5] Hdschr. des As. Mus. p. 291 a—291 b

und Ja'qūb beraten sich, wie der Gefahr zu begegnen; Ja'qūb wendet sich an einen Greis, der ihm als Ratgeber in allen schwierigen Fällen empfohlen worden war, einen von den „Schülern" (*az šāgirdān*) des 'Otmān b. 'Affān[1]. Der Greis meint, Muḥammed's aus lauter „fremden Leuten" zusammengesetztes Heer müsse auf einen Weg gebracht werden, wo es „viele Brücken und Kanäle, viel Schlamm und Lehm" gibt; dann könnten die der Wege Unkundigen leicht zerstreut und vernichtet werden. Ja'qūb findet den Rat gut, meint aber, das Heer werde sich auf einen solchen Weg nicht begeben; der Greis antwortet: „Du mußt einen von den Studierenden (*ṭālib-i 'ilmān*) zu Muḥammed heraussenden und ihm von den Städtebewohnern (*az zabān-i šahrijān*) folgende Botschaft bringen lassen: ‚Da du dich entfernt und uns in der Gewalt der Feinde gelassen hast, haben wir uns notgedrungen mit ihnen verständigen müssen; jetzt, da du zurückgekehrt bist, sind wir alle deine gehorsamen Untertanen. Aber du mußt das Heer nicht den großen Weg ziehen, sondern am Ufer des Wassers entlang gehen lassen, damit wir dir dort Beistand leisten können; wir werden Ja'qūb's Heer im Rücken, du wirst es von vorne angreifen; wenn sie sehen, daß wir mit dir sind, werden sie fliehen, und wir werden die Stadt mit leichter Mühe in deine Gewalt bringen'." Der Rat wird angenommen und ausgeführt, hat aber zunächst nicht den erwarteten Erfolg; Muḥammed's Heer wird „zwischen Kanälen und Brücken" von Ṣāliḥ und Ja'qūb angegriffen, leistet aber, im Vertrauen auf den Beistand der Bevölkerung, hartnäckigen Widerstand. Da läßt Ja'qūb auf den Rat desselben Greises denselben Studierenden einen Hügel besteigen und von dort aus Muḥammed's Heere zurufen: „Ihr Hilflosen (*bīčāregān*), ich habe euch durch Schlauheit hierher gelockt; eure eigenen Füsse haben euch in's Grab gebracht; wenn ihr nicht fliehet, bleibt keiner von euch am Leben". Die betrogenen Feinde verlieren den Mut und erleiden eine vollständige Niederlage.

Über den Kampf gegen 'Ammār erfahren wir nichts Genaueres. Wir haben bereits gesehen, daß der Name auch in 'Aufī's Quellen genannt war[2], doch wird uns über die Besiegung dieses Feindes von

[1] Es wird hier wohl nicht der Chalif, sondern dessen Namensvetter gemeint sein; vgl. E. C. BROWNE, *A literary history of Persia*, p. 349

[2] Sonst wird der Name 'Ammār b. Jāsir nur in einer späteren persischen Quelle, Baiḍāwī's *Niẓām at-tawārīḫ* erwähnt (vgl. über diese Schrift BROCKELMANN I, 418). Baiḍāwī's Bericht (Hdschr. des As. Mus. 574agcd, f. 49a) geht unbedingt auf Iṣṭaḫrī

'Aufī nichts mitgeteilt. Bei Mas'ūdī (*Murūǵ* VIII, 41) wird als Hauptort der Ketzer von Sīstān die Stadt شاروق in der Gegend von Auq genannt. Schon der Herausgeber der *Goldwiesen* (ibid. p. 415) hat auf die Ähnlichkeit dieses Namens mit dem Namen eines Tores der Stadt Zaranǵ aufmerksam gemacht; sollte diese Ähnlichkeit nicht zufällig sein, so müßte die Stadt im Nordwesten von Zaranǵ gesucht werden[1]. Der Name der Gegend Auq[2] läßt vielleicht auf eine nördlichere Lage der Stadt schließen; von MARQUART (*Ērānšahr* p. 293) wird diese Gegend mit dem Distrikt Auk oder Ōk identifiziert, in welchem nach einer von TOMASCHEK (*Wiener SB* CII, 212) angeführten Quelle die Städte Ǵuwain und Lāš gelegen waren. Ǵuwain wird in der Tat bei Ibn-Rusta p. 174 als Centrum der Ḫawāriǵ[3] erwähnt; die Sekte scheint außerdem besonders in Kuring, dem Geburtsort ihres „Hauptes" Abū-'Auf (ibid.) und in Karkūja[4] (Jāqūt III, 42) zahlreiche Anhänger gehabt zu haben. Die Zerstörung der Dörfer

zurück, mit welchem er in allen Einzelheiten übereinstimmt; die Angabe, daß 'Ammār Statthalter (*'āmil*) von Herāt gewesen sei, muß wohl als willkürliche Kombination (entweder von Baiḍāwī selbst, oder von einem früheren Kompilator) betrachtet werden

[1] Bei der Herzählung der Tore der äußeren Stadt bei Iṣtaḫrī p. 240 wird das Tor شتاراق (vgl. die hdschr. Varianten bei DE GOEJE) zwischen dem offenbar im Westen gelegenen Tore von Pārs und dem offenbar im Norden gelegenen Tore von Karkūja an vierter Stelle genannt

[2] Von den Geographen wird eine solche Gegend nicht erwähnt; als Ausgangspunkt einer ḫāriǵitischen Bewegung erscheint sie bei Šahrastānī, ed. CURETON, I, 96. Schwerlich ist der Text mit HAARBRÜCKER (I, 145) so aufzufassen, als hätte sich der Führer dieser Bewegung „gegen die Bewohner von Auq" aufgelehnt, obgleich diese Auffassung grammatisch möglich ist

[3] *Ma'din al-Ḫawāriǵ* bedeutet nicht „ein Bergwerk der Ḫāriǵiten" (MARQUART, *Ērānšahr*, S. 197; es müßte sonst wohl *ma'din ül-ḫawāriǵ* heißen), sondern „ein Ort, wo es viele Ḫāriǵiten gibt". Der Gebrauch des Wortes *ma'din* in dieser übertragenen Bedeutung ist bekanntlich sehr häufig

[4] Wie MARQUART (*Ērānšahr* S. 198) behaupten kann, daß TOMASCHEK's Gleichsetzung von Karkūja mit Kuring „durch das Itinerar des Ibn-Rusta auf's glänzendste bestätigt" werde, ist mir unbegreiflich. Eine Zusammenstellung der von ihm selbst mitgeteilten Itinerare beweist, daß Karkūja nur 3 Fars., Kuring 6 Fars. von der Hauptstadt entfernt war, daß ersteres im Süden, letzteres im Norden des häufig überfluteten Naizār zu suchen ist. Der Name Karkun oder Karkuša hat sich noch heutzutage erhalten; die bei Iṣtaḫrī p. 248 erwähnte Brücke über den Hilmand befindet sich jetzt auf dem Trockenen; es hat sich im Lande noch die Überlieferung erhalten, daß diese Brücke einst auf dem Wege von Karkun über Peschawaran (bei Iṣtaḫrī Baštar, unsichere Lesung, vgl. die Varianten bei DE GOEJE) nach Ǵuwain gelegen war (C. E. YATE, *Khurasan and Sistan*, Edinburgh and London 1900, p. 118)

oder Landgüter[1] der Ḫawāriǵ wird von Ibn-al Azhar als Ja'qūb's besonderes Verdienst hervorgehoben; auch bei 'Aufī betrachten die Einwohner von Sīstān Ja'qūb als ihren Erretter von den Ḫawāriǵ;[2] doch scheint Ja'qūb keineswegs immer als geschworener Feind der Sekte aufgetreten zu sein. Wie wir gesehen haben, sind Ja'qūb und seine Brüder nach Istaḫrī im Anfang ihrer Laufbahn selbst Ḫāriǵiten gewesen; auch das von 'Aufī angeführte Kriegsgeschrei (vgl. oben S. 178) klingt ganz ḫāriǵitisch. Daß Ja'qūb von Ibn-Ḫallikān in der Überschrift des ihm gewidmeten Artikels als Ḫāriǵī bezeichnet wird, ebenso daß sein Vertreter in Buḫārā bei Naršaḫī (p. 77—78) den Beinamen al-Ḫawāriǵī führt, ist noch nicht ausschlaggebend, da das betreffende Wort hier bloß „Aufrührer" bedeuten kann; wichtiger ist, daß bei Niẓām-al-mulk (ed. SCHEFER p. 194) ein im Jahre 295 (907 n. Chr.) auftretender Empörer, welcher, wie der bekannte Ḫāriǵitenführer des I. Jahrh. H., den Namen Abū-Bilāl führt, sich für Ja'qūb's Nachfolger in der Lehre (*madhab*) der Ḫawāriǵ ausgibt. Auch Ja'qūb's Verhältnis zu der entgegengesetzten religiösen Partei, deren Lehren besonders in Ḫorāsān als Aushängeschild für volkstümliche Bewegungen benutzt worden sind, zu den Schiiten kann nach unseren Quellen nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Daß er von späteren Autoren ausdrücklich als Schiit bezeichnet wird,[3] mag auf seine Kämpfe gegen die 'Abbāsiden zurückzuführen sein, doch verdient das ihm von seinem schiitischen Zeitgenossen Ja'qūbī (*Hist.* p. 605) gespendete Lob hervorgehoben zu werden. Die Vertreter aller volkstümlichen, gegen die besitzenden Klassen gerichteten Bewegungen, ob sie sich Glaubenskämpfer, Ḫāriǵiten oder Schiiten nannten, scheinen sich trotz der Unvereinbarkeit ihrer religiösen Ansichten (wohl richtiger Aushängeschilde) unter Ja'qūb's Fahne vereinigt zu haben. Dadurch läßt es sich erklären, daß Ja'qūb und seine Dynastie in Sīstān und Kermān so beliebt und bei den reichen Handelsherren von Bust

[1] Den Worten خرّب قراهم bei Ibn-al-Aṯīr VII, 124 entsprechen bei Ibn-Ḫallikān die Worte اخرب ضياعهم; was bei Ibn-al-Azhar ursprünglich gestanden hat, kann natürlich jetzt nicht mehr entschieden werden

[2] ELLIOT, *History of India*, II, 176

[3] *Sijāset-Nāma*, ed. SCHEFER, p. 11 und die Worte im *Ta'rīḫ-i Guzīde* (ed. GANTIN p. 192 und *Journ. Asiat.* 4, XI, 419—20). Die bekannte, auch von NÖLDEKE (*Orientalische Skizzen*, S. 200) erwähnte Anekdote über Ja'qūb und den Chalifen 'Oṯmān (vgl. E. C. BROWNE, *A literary history of Persia*, Lond. 1902, p. 349) habe ich bisher in älteren Quellen als MIRḫōND's *Rauḍat-aṣ-ṣafā* nicht finden können

wie bei den Gutsbesitzern von Ḫorāsān und besonders von Balḫ[1] so verhaßt gewesen sind.

Ob ʿAufī's Erzählung über den Kampf zwischen Ṣāliḥ und Jaʿqūb[2] einen historischen Kern hat und mit Ṣāliḥ's Verdrängung durch Dirhem zusammenzubringen ist, bleibt fraglich. Sicher unhistorisch, aber für Jaʿqūb's Ansehen in seiner Heimat höchst bezeichnend ist die von Ǵūzǵānī[3] im Jahre 613 H. (1216 n. Chr.) in Zaranǵ gehörte Sage; das uralte Sagenmotiv über ein Königspielen als ersten Schritt zu einem echten Königtum ist hier auf den zum Volkshelden gewordenen Kupferschmied übertragen worden.

5) Jaʿqūb's Tätigkeit als Emīr von Sīstān. Nach Dirhem's Abreise hat Jaʿqūb nicht nur seine usurpierte Herrschaft behaupten, sondern auch sehr bald die Grenzen seines Landes überschreiten können. In der ältesten Quelle, bei Jaʿqūbī (*Hist.* p. 605) wird erzählt, daß er den mit Genehmigung seines (erst im September 862[4] zur Herrschaft gelangten) Oberherrn Muḥammed b. Ṭāhir unternommenen Kampf gegen die Ḫawāriǵ bald aus Sīstān mit demselben Erfolg nach Kermān übertragen habe und dann auf Wunsch des Chalifen Mustaʿīn (also vor Januar 866) von Muḥammed nachträglich als Statthalter dieser Provinz bestätigt worden sei. Nach Ṭabarī III, 1500 kann sich das Verhältnis zu den Ṭāhiriden nicht so freundschaftlich gestaltet haben, da Jaʿqūb schon im Jahre 248 (862) einen Feldzug gegen Herāt und Pūšang unternimmt. Ibn al-Azhar und ʿObeidallāh b. Abī Ṭāhir scheinen über diese ersten Kämpfe gegen die Ṭāhiriden und die erste Eroberung von Kermān nichts berichtet zu haben[5]; genaueres erfahren wir nur durch ʿAufī[6], dessen Erzäh-

[1] Vgl. den Text einer Lokalgeschichte in SCHEFER's *Chrestomathie persane* I, 90. Auf diesem Text wird wohl auch die Äußerung in NÖLDEKE's *Orientalischen Skizzen* (S. 194) beruhen

[2] ELLIOT, *History of India*, II, 175—176; in der Hdschr. des Asiat. Mus. ist diese Erzählung weggelassen. Die hier erwähnten Ibrāhīm und Ḥafṣ werden wohl mit Ibrāhīm und Abū-Ḥafṣ, den zwei älteren Banū-Šarkab (Ibn-al-Aṯīr VII, 205) identisch sein. Der Name des Passes Ǵanǵara stimmt mit dem Namen eines der äußeren Tore von Zaranǵ (Istaḫrī p. 240 ult.) überein

[3] *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* p. 20—21

[4] Das Datum (Raǵab 248) wird von Jaʿqūbī, *Hist.* p. 604 und Ḥamza Iṣfahānī p. 231 übereinstimmend angeführt

[5] Doch kann man eine indirekte Bestätigung dieser Nachricht aus dem Bericht des Gesandten Ibn-Balʿam herauslesen, da Jaʿqūb nach diesem Bericht schon im Jahre 253/867 Verbindungen in Pārs gehabt hat

[6] Hdschr. des As. Mus. f. 287a—287b

lung Ḥamdallāh Qazwīnī in seinem *Ta'rīḫ-i Guzīde* (ed. GANTIN p. 6) in verkürzter Gestalt, ohne seine Quelle zu nennen, wiedergegeben hat. Was dort über die Eroberung von Herāt und Pūšang durch Ja'qūb, über seine Ernennung zum Statthalter von Kermān, seine Erfolge in dieser Provinz und den Sieg seines Untergebenen جغلان über ein Heer der Ṭāhiriden unter Qāsim erzählt wird, findet sich sonst in keiner Quelle, läßt sich aber, wie wir gesehen haben, mit den ältesten Quellennachrichten besser als mit den späteren in Einklang bringen, scheint also auf guter Überlieferung zu beruhen. جغلان wird bei 'Aufī als Statthalter von Farah, sein Gegner Qāsim als Statthalter von Herāt bezeichnet; die Statthalterschaft von Kermān wird also Ja'qūb als Erzatz für die Rückerstattung von Herāt und Pūšang verliehen worden sein. Trotz der von Ja'qūbī gebrauchten Ausdrücke (*naqqā-l-bilāda 'anhum*) hat Ja'qūb ohne Zweifel in Kermān ebenso wenig wie in Sīstān einen Vernichtungskampf gegen die Ḫawāriǵ geführt; die Ketzer sind dort auch später zahlreich genug gewesen[1]; die Ḫāriǵitenstadt Bamm[2] ist von Ja'qūb später als Staatsgefängnis benutzt worden[3]; die Einwohner müssen also Ja'qūb's Vertrauen besessen haben.

Über Ja'qūb's fernere Taten in ihrer chronologischen Folge gibt uns die hauptsächlich durch Ibn-al-Azhar und Ṭabarī vertretene westliche Tradition folgendes Bild:

867.[4] Eroberung von Herāt und Pūšang. Erste Gesandtschaft an den Chalifen Mu'tazz[5].

868(?)[6]. Besiegung des Rutbīl[7]. Rückkehr nach Sīstān.

---

[1] Vgl. über die Ḫāriǵiten von Kermān Šahrastānī in HAARBRÜCKER's Übersetzung S. 131 u. 145

[2] Nach Istaḫrī p. 166—167 sind die Ḫāriǵiten dort nicht zahlreich, aber durch ihren Reichtum von Einfluß gewesen; in der Zitadelle hatten sie ihre Freitagsmoschee und darin die Kasse ihrer Partei

[3] Ja'qūbī, *Geogr.* p. 308; vgl. auch NÖLDEKE, *Orient. Skizzen*, S. 203

[4] Übereinstimmende Datierung (253 H.) bei Ibn-al-Azhar und 'Obaidallāh b. Abī-Ṭāhir

[5] Daß die Gesandtschaft noch im Jahre 253 H. in Baǵdād eingetroffen ist, wird von Muḥammed b. Jaḥjā aṣ-Ṣūlī in seinen *Aurāq* (vgl. BROCKELMANN I, 81. 143) erzählt (eine Hdschr. dieses Werkes befindet sich in der Kais. öffentlichen Bibliothek, vgl. *Mélanges Asiatiques* V, 244. Durch die Güte des Barons V. ROSEN habe ich eine von diesem Gelehrten gemachte Abschrift des Kodex benutzen können)

[6] Das Datum wird bei Ibn-al-Azhar nicht angegeben, doch kann man aus Ibn-al-Azhar's Erzählung den Schluß ziehen, daß dieses Ereignis nach der Eroberung von Herāt and Pūšang und vor der Eroberung von Kermān erfolgt war

[7] Über die Aussprache dieses Titels vgl. NÖLDEKE in der *ZDMG* LVI, 432—433

869. Eroberung von Kermān und Pārs.

870. Eroberung von Kābul und Bāmijān.[1]

871. Feldzug nach Pārs; Gesandtschaft des Chalifen[2]; Belehnung mit Balḫ und Tuḫāristān.

872. Eroberung von Balḫ[3] und Tuḫāristān.

873. Ordnung der Angelegenheiten in Herāt und Pūšang. Letzter Kampf gegen die Ḫawāriǵ.[4] Einzug in Nīšāpūr und Sturz der Ṭāhiriden (August).

Die östliche Tradition erzählt dieselben Ereignisse in anderer Folge, wobei die verschiedenen Berichte (Ibn-al-Aṯīr VII, 171, Gardīzī[5], Ǵūzǵānī und ʿAufī) offenbar auf eine Quelle zurückgehen. Bei Gardīzī geht Jaʿqūb zuerst nach Bust, dann nach Panǵwāj und Tegīnābād (bei Ibn-al-Aṯīr VII, 226 steht dafür der Landesname ar-Ruḫḫaǵ); der Rutbīl wird durch „Schlauheit" gefangen genommen und getötet; Panǵwāj wird Jaʿqūb's Besitzungen einverleibt (*wa Panǵwāj bar ḫūd bagarift*). Worin die „Schlauheit" bestanden hat, erfahren wir durch ʿAufī's Erzählung[6], die vielleicht schon einen fabelhaften Anstrich hat, aber von solchen ungereimten Erfindungen, wie die von Rutbīl beanspruchte „Göttlichkeit" und der „Mekka" genannte Berg, noch frei ist. ʿAufī scheint also eine ältere Version dieser Erzählung als Ibn-al-Aṯīr VII, 226 benutzt zu haben.

Darauf folgt in Gardīzī's Erzählung die Eroberung von Ġazna und Zābulistān; die innere Stadt (*šāristān*) von Ġazna wird zerstört[7].

[1] Über das Eintreffen der Gesandtschaft in Baġdād im März 871 vgl. NÖLDEKE, *Orient. Skizzen*, S. 193 nach Ṭabarī III, 1841. Die dort erwähnten Götzenbilder sind nach *Fihrist* p. 346 aus dem Tempel von Bāmijān weggeführt worden

[2] Nach Ṭabarī III, 1841 im Schaʿbān 257 (Juni-Juli 871)

[3] Die Nachricht soll nach Ibn-al-Azhar im Ǵumādī II 258 (April-Mai 872) in Baġdād eingetroffen sein. Nach Ṭabarī III, 1875 hat Jaʿqūb erst im Jahre 259, also nicht vor November 872, Balḫ verlassen

[4] Vgl. Ṭabarī III, 1882 über den Kopf des ḫāriǵitischen „Chalifen"

[5] Cod. C f. 84b—85a und mein *Turkestan*, Teil I, S. 4

[6] Hdschr. des As. Mus. f. 286b—287b. ELLIOT, *History of India* II, 176—178. MARQUART, *Ērānšahr*, S. 295, n. 3. Im *Taʾrīḫ-i Guzīde* (ed. GANTIN p. 4—6) wird der Rutbīl als „König von Kābul" bezeichnet; statt des nach ʿAufī zum Rutbīl geflüchteten Ṣāliḥ b. Naṣr werden hier Ṣāliḥ und Naṣr, zwei Söhne Dirhem's genannt — wahrscheinlich nur um ʿAufī's Erzählung mit dem der westlichen Tradition entnommenen Nachrichten über Dirhem in Einklang zu bringen

[7] Von Abū-l-Faḍl Baihaqī (ed MORLEY p. 317) wird in Ġazna eine „alte Festung aus der Zeit vor Jaʿqūb b. Laiṯ" erwähnt, im Gegensatz zu der damaligen Stadt, deren Šāristān und Zitadelle erst von ʿAmr erbaut waren. Vgl. ELLIOT, *History of India*, II, 115

Ja'qūb geht nach Gardīz, besiegt nach harten Kämpfen den Emīr dieser Stadt, Abū-Manṣūr Aflaḥ b. Muḥammed b. Ḫāqān, zwingt ihn Geiseln zu stellen und die Zahlung eines jährlichen Tributs von 10000 Dirhem (etwa 4000 Mark) zu übernehmen. Noch im Jahre 256 H. (870) werden Balḫ und Bāmijān erobert; dasselbe Datum gibt auch Ǵūzǵānī[1] für die Eroberung von Kābul. Nach allen drei Berichten (Gardīzī, Ibn-al-Aṯīr und Ǵūzǵānī) soll Kābul erst auf dem Rückwege von Balḫ erobert worden sein; dabei wird nach Gardīzī der Kābulšāh besiegt und Pīrūz gefangen genommen[2]. Letzterer ist offenbar mit dem bei Mas'ūdī (*Murūǵ* VIII, 42) erwähnten Pīrūz b. Kabk identisch. Gegen denselben Pīrūz hatte nach Ibn-Ḫūrdādbeh (Text p. 180, Z. 2) der von Ja'qūb besiegte Statthalter von Balḫ Dāwūd b. 'Abbās einen Feldzug unternommen. Pīrūz kann also weder mit dem Kābulšāh noch mit Rutbīl, dem Könige von Ruḫḫaǵ identisch gewesen sein[3]. Wo dieser Fürst residiert haben kann, bleibt fraglich; bei Mus'ūdī (*Murūǵ* VIII, 127) werden Kābul und Bāmijān als Nachbarländer von „Zābūlistān, dem Lande des Pīrūz b. Kabk" und Ruḫḫaǵ bezeichnet. Mas'ūdī scheint sich also dieses Land als südlich von Kābul und Bāmijān gelegen gedacht zu haben.[4]

Gardīzī läßt Ja'qūb nach Sīstān über Bust zurückgekehrt sein; den Einwohnern von Bust wird eine schwere Steuer auferlegt „aus dem Grunde, weil sie früher über Ja'qūb einen Sieg erfochten hatten." Genaueres über diese Steuer und den Anlaß zu derselben wird von 'Aufī mitgeteilt.[5] Nach Ibn-al-Aṯīr soll Ja'qūb bloß aus Eigensinn

---

[1] *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* p. 22. Ibn-al-Aṯīr teilt diese Begebenheiten im Anschluß an Ṭabarī III, 1841 mit, ohne zu bedenken, daß der Zeitraum zwischen Juni-Juli 871 (Abzug aus Pārs) und August 873 (Einnahme von Nīšapūr) für das von ihm hier Erzählte, besonders wenn man das angeblich in Bust zugebrachte volle Jahr abzieht, viel zu kurz ist

[2] Diesen Worten (*wa šah-i kābulrā qahr kard wa pīrūzrā bagarift*) entsprechen bei Ibn-al-Aṯīr VII, 171 die Worte: *wa istaulā 'aleihā* (d. h. Kābul) *wa qabaḍa 'alī rutbīla*

[3] Vgl. MARQUART, *Ērānšahr*, S. 293—295. Ibn-al-Aṯīr's كبتير ist wohl nicht aus كبك sondern aus رتبيل verschrieben und hat wahrscheinlich auch mit Ǵūzǵānī's لكن لك oder لك لك (*Ṭabaqāt-i Nāṣirī* p. 317) nichts zu schaffen

[4] Das Wort „Zābulistān" wird bekanntlich von den arabischen Geographen in sehr unbestimmter Bedeutung gebraucht. Nach Ibn-Ḫūrdādbeh (Text p. 35 Z. 6) war es ein „Grenzland (*ṯuġūr*) von Tuḫāristān"; Mas'ūdī spricht im *Kitāb-at-tanbīh* p. 314 von „Rutbīl, dem Könige von Zābulistān", p. 56 desselben Werkes von „Ǵaznīn, Dāwar und anderen (Gebieten) des Landes Zābulistān"

[5] Hdschr. des As. Mus. p. 287a. ELLIOT, *History of India*, II, 178

ein volles Jahr in Bust geblieben sein; sein Heer hatte den Marsch nach Sīstān angetreten, ohne den Befehl dazu erhalten zu haben, und sollte für dieses eigenmächtige Vorgehen bestraft werden[1].

257 H. (870—71) geht Ja'qūb nach Herāt und erobert diese Stadt, was ihm nach Ǵūzǵānī[2] erst nach hartnäckigen Kämpfen gelingt; darauf folgt bei Ǵūzǵānī die Eroberung von Bādǵīs, Pūšang, Ǵām und Bāḫarz, bei Gardīzī und Ibn-al-Aṯīr die Eroberung von Karūḫ und Pūšang. In Karūḫ ist nach Gardīzī der Ḫāriǵit 'Abd-ar-Raḥmān gefangen genommen worden; offenbar ist hier der bei Ṭabarī III, 1882 erwähnte ḫāriǵitische Chalif gemeint, als dessen Residenz Ṭabarī nicht ganz genau die Stadt Herāt bezeichnet. Die Angabe der östlichen Tradition ist hier wohl zuverlässiger, da Karūḫ auch in späterer Zeit ein Sitz der Ḫāriǵiten geblieben ist[3]. Aus Pūšang ist ein Prinz aus der Dynastie der Ṭāhiriden in die Gefangenschaft abgeführt worden; nach Ibn-al-Aṯīr war es Ḥusain b. Ṭāhir, ein Sohn des 776 geborenen[4], 822 gestorbenen großen Ṭāhir; Gardīzī hat hier wohl richtiger: Ṭāhir b. Ḥusain b. Ṭāhir. Nach der Eroberung von Pūšang soll Ja'qūb nach Sīstān zurückgekehrt sein. Darauf wird die Empörung der drei Brüder 'Abdallāh, Faḍl und Aḥmed[5], Söhne des Ṣāliḥ, ihre Flucht nach Nīšāpūr und Ja'qūb's Einzug in diese Stadt erzählt.

Das Datum 253 H. für die Eroberung von Herāt und Pūšang scheint durch die Übereinstimmung von Ibn-al-Azhar und 'Obaidallāh b. Abī-Ṭāhir sowie durch den ausführlichen Bericht über die Gesandtschaft des Ibn-Bal'am gesichert zu sein, wodurch das ganze chronologische System der östlichen Tradition umgestürzt wird; auch

[1] Auf diesen Aufenthalt in Bust wird sich ohne Zweifel Mas'ūdī's verloren gegangene Erzählung über die Begegnung mit dem Gesandten des indischen Königs (*Murūǵ* VIII, 42) bezogen haben. Leider wird diese Episode in keiner der bisher bekannten Quellen erzählt

[2] *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* p. 22

[3] Vgl. *Bibl. Geogr. Arab.* III, 323, Z. 6

[4] Das Datum (159 H.) wird bei Ibn-Ḫallikān (Nr. 308) nach Sallāmī angegeben

[5] In den meisten Quellen wird nur 'Abdallāh erwähnt; bei Gardīzī hat der Text: *wa 'Abdallāh bin Ṣāliḥ Sagazī* (Cod. سنكرى) *wa dū berāder-i ū Faḍlrā* (sic) *bā Ja'qūb-i Laiṯ ḥarb uftād*; offenbar ist der dritte Name erst in späteren Abschriften verloren gegangen; die Hdschr. C hat über dem Wort *Faḍlrā* noch das bekannte Zeichen zur Bezeichnung einer Lücke, welche aber am Rande nicht ausgefüllt wird. Alle drei Namen hat nur Ǵūzǵānī (*Ṭabaqāt-i Nāṣirī* p. 16). Die Wunde im Gesicht, welche Ja'qūb nach Ibn-Bal'am im Kampfe gegen die Ḫawāriǵ erhalten hatte, soll ihm nach Gardīzī von 'Abdallāh beigebracht worden sein

können die ausführlichen, zum Teil auf Augenzeugen zurückgehenden Angaben über den Zeitpunkt der Feldzüge in Kermān und Pārs mit diesem System nicht in Einklang gebracht werden[1]. Die chronologischen Angaben der westlichen Tradition verdienen mehr Glauben; ob sie in allem zutreffend sind, kann freilich bezweifelt werden. ʿObaidallāh b. Abī-Ṭāhir und der vielleicht auch hier von ihm abhängige Masʿūdī[2] hatten die Kämpfe gegen die Türken, darunter auch gegen Pīrūz b. Kabk, in unmittelbarem Anschluß an die Kämpfe gegen die Ḫawāriǵ und vor den Kämpfen um Herāt und Balḫ erzählt. Ein so langer Aufenthalt in Balḫ, wie er sich aus den Angaben der westlichen Tradition ergibt, ist nicht wahrscheinlich. Balḫ ist von Jaʿqūb überhaupt niemals dauernd in Besitz genommen worden. Nach Samʿānī[3] war Dāwūd b. al-ʿAbbās von Jaʿqūb nach Samarqand geflohen; nach Jaʿqūb's Abzug kehrt er in sein Land zurück und stirbt nach 17 Tagen aus Kummer über die Zerstörung des von ihm in Naušād oder Nūsār erbauten Schlosses[4]. Sein Nachfolger Abū-Dāwūd Muḥammed b. Aḥmed (das genealogische Verhältnis dieses Angehörigen derselben Dynastie[5] zu seinem Vorgänger kann leider nicht bestimmt werden) hat schon 258 H. in Andarāba oder Andarāb Münzen prägen lassen[6]. Es ist also wenig wahrscheinlich, daß Jaʿqūb, wie Ṭabarī behauptet, erst im Jahre 259 H. Balḫ verlassen habe.

Über Jaʿqūb's fernere Kriegstaten in Ḫorāsān, Ṭabaristān[7], Pārs,

[1] Wie sich die östliche Tradition den Zeitpunkt dieser Feldzüge gedacht hat, ist aus Ibn-al-Aṯīr, Ǵūzǵānī und Gardīzī nicht zu ersehen; bei ʿAufī (Hdschr. der As. Mus. f. 287b—288a) wird der Kampf gegen Tauq b. al-Muǵallis (hier falsch Tauq b. Qais) und ʿAlī b. al-Ḥusain (hier falsch ʿAlī b. ʿĪsā) in eine viel zu frühe Zeit, etwa um 866 versetzt: der Bericht über diese Erfolge soll in Baǵdād eingetroffen sein, „als Mustaʿīn schwach geworden und das Chalifat zu Muʿtazz übergegangen war"

[2] *Murūǵ* VIII, 42. Daß ʿObaidallāh's Werk von Masʿūdī benutzt worden ist, wird besonders durch eine Zusammenstellung der bei Ibn-Ḫallikān nach ʿObeidallāh mitgeteilten Erzählung über ʿAmr's Ankunft in Baǵdād mit *Murūǵ* VIII, 208—209 bewiesen [3] Vgl. mein *Turkestan*, Teil I, S. 68

[4] Die Zerstörung der Bauten wird auch bei Gardīzī erwähnt. Die Lesung Naušād haben alle mir bekannten Hdschr. und gedruckten Ausgaben, wo das Wort genannt wird (vgl. auch MARQUART, *Ērānšahr*, S. 301), doch wird der Name bei Samʿānī als Nūsār vokalisiert (Jāqūt liest IV, 823 Nūšār; die Erzählung über Dāwūd b. al-ʿAbbās ist von ihm weggelassen worden)

[5] Vgl. darüber MARQUART, *Ērānšahr*, S. 301

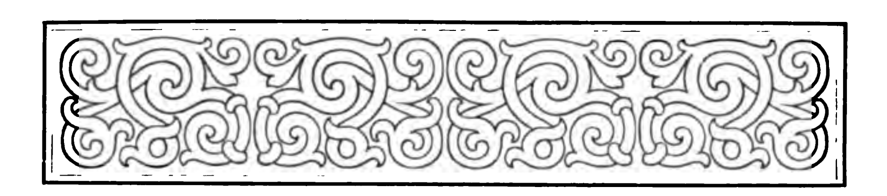
[6] A. MARKOW, *Inventar-Katalog der muhammedanischen Münzen in der Kaiserlichen Eremitage* (russisch), St.-P. 1896, S. 171

[7] Nach dem Reisebericht des Šāh Nāṣir-ad-dīn (*Sefer-i Ḫorāsān*, litogr. Ausg., S. 55) soll sich bei den ʿAliden in Astrābād eine von Jaʿqūb herrührende Urkunde

Ḫuzistān und ʿIrāq liegen ausführlichere, von der Wissenschaft zum Teil schon ausgenutzte Quellenberichte vor; auch würde eine erschöpfende Abhandlung über Jaʿqūb und seine Dynastie den mir zur Verfügung gestellten Raum sicher bedeutend überschreiten. Sollte es mir gelungen sein, durch Herbeiziehung eines bisher wenig oder gar nicht benutzten Quellenmaterials die Erforschung dieser eigenartigen, von unserem gefeierten Altmeister in ihrer Bedeutung richtig erkannten Episode in der Geschichte des Orients um einige Schritte vorwärts gebracht zu haben, so wäre der Zweck der vorliegenden Arbeit erreicht.

erhalten haben. Ob diese Urkunde je veröffentlicht oder in bezug auf ihre Echtheit untersucht worden ist, ist mir nicht bekannt





Un passage tronqué du Fakhrî sur Aboû 'Abd Allâh Al-Barîdî, vizir d'Ar-Râḍî Billâh et d'Al-Mouttaḳî Lillâh.

Par

Hartwig Derenbourg.

La même lacune, que je vais essayer de combler, dépare le manuscrit unique de *Fakhrî*, conservé à Paris sous la cote 2441 du Fonds arabe (précédement 895 de l'Ancien Fonds), l'édition AHLWARDT (Gotha, 1860), p. 331, l. 14; mon édition (Paris, 1895), p. 384, l. 13; enfin la publication faite au Caire après et d'après la mienne en 1900 par la »Société pour l'impression des ouvrages arabes«, p. 255, l. 16.

La notice consacrée au cinquième vizir d'Ar-Râḍî Billâh, du vingtième khalife 'Abbâside, peut être ainsi traduite[1]: »Vizirat d'Aboû 'l-Fatḥ Al-Faḍl ibn Dja'far Ibn Al-Fourât[2] pour Ar-Râḍî Billâh. Lorsque *l'Amîr al-oumarâ* Ibn Râ'iḳ[3] posséda la direction des affaires

[1] Le texte, dans mon édition, commence page 383, l. 15

[2] Je crois que, *ibid.*, p. 374, l. 11, il convient, pour le dernier vizir d'Al-Mouḳtadir Billâh, de lire également Aboû 'l-Fatḥ Al-Faḍl ibn Dja'far Ibn Al-Fourât; cf. Al-Mas'oûdî, *Mouroûdj adh-dhahab*, éd. BARBIER DE MEYNARD, VIII, p. 274, l. 5 du texte et de la trad., et *At-Tanbîh* (éd. DE GOEJE), p. 379, l. 15; (trad. CARRA DE VAUX), p. 484; 'Arîb, *Tabari continuatus* (éd. DE GOEJE), p. 172, dern. ligne; Ibn Khallikân, *Biographical Dictionary*, II, p. 359

[3] Aboû Bakr Moḥammad Ibn Râ'iḳ, en face du khalifat impuissant et déconsidéré, s'était emparé de la toute-puissance à Bagdâd et dans les provinces. Quant au khalife Ar-Râḍî Billâh, il avait, pour ainsi dire, abdiqué en sa faveur en le nommant »Émir des émirs«: Cf. surtout Ibn Khallikân, *ibid.*, III, p. 267—271; Ibn Al-Athîr,

publiques, il conseilla à Ar-Râḍî Billâh d'investir du vizirat Al-Faḍl ibn Dja'far Ibn Al-Fourât. Ibn Râ'iḳ s'imaginait que celui-ci lui attirerait les sommes les plus importantes. Ar-Râḍî le manda et lui conféra le vizirat.

»Aboû 'l-Ḥasan Thâbit ibn Sinân[1] a raconté au nom d'Aboû 'l-Ḥousain 'Alî Ibn Hischâm[2] ce qui suit: Lorsque Al-Faḍl ibn Dja'far Ibn Al-Fourât fut investi du vizirat, je rencontrai Ibn Mouḳla qui était révoqué, qui se cachait[3]. Je lui dis: Il est honteux pour toi, ô notre maître, que tu t'abstiennes de te rencontrer avec ce vizir et de le féliciter de son avènement au vizirat. — Il répondit: Je ne suis pas rassuré à son égard et je n'ai nul besoin de me réunir avec lui. — Je repris: Il conviendrait que tu lui écrivisses une lettre, dans laquelle tu t'excuserais de ton abstention et tu le féliciterais dans un langage qui tiendrait lieu de ta présence. — Je crains, dit Ibn Mouḳla, qu'il ne me réponde de manière à provoquer ma comparution. Il me récita alors ces vers de lui:

Plus d'une fois une femme m'a dit: Tu as eu tort de laisser de côté ce vizir nouveau.

Je lui ai répondu: Que ta joie ne t'abandonne pas et que ta parole soit seulement juste!

Est-ce que mon pareil, le souci de sa personne s'accorde avec lui pour qu'il se montre humilié, dépassant le but.

»Il était un homme téméraire, prodigue, à l'âme noble, aux conceptions élevées, qui passa par les diverses fonctions et que les circonstances ballottèrent à travers difficultés, facilités, extorsions et destitutions, jusqu'à ce que l'étendue de son esprit, sa force d'âme

---

Kâmil (éd. TORNBERG) VIII, passage cités XIV, p. 545—546; G. WEIL, *Geschichte der Chalifen*, II, p. 663—665, 668, 669, 683, 684, etc.; DEFRÉMERY, *Memoire sur les émirs al-oméra*, dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, II, p. 114, 115, 124, 126, 131, etc.; 163

[1] C'est ainsi qu'il faut lire, bien que *ibn* se trouve dans le manuscrit. Aboû 'l-Ḥasan Thâbit ibn Sinân fut médecin comme son grand-père Thâbit ibn Ḳorra et auteur d'annales qui s'étendent depuis 295 (907) environ jusqu'à sa mort en 363 (973). Voir Ibn Al-Ḳifṭî, *Ta'rîkh al-ḥoukamâ* (éd. LIPPERT), p. 109—111; Ibn Khallikân, *Biographical Dictionary*, I, p. 289; SLANE, *ibid.*, I, p. 289—290; HAMMER-PURGSTALL, *Literaturgeschichte der Araber*, IV, p. 352; V, p. 513—514; Dr. L. LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, I, p. 368; C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, p. 324

[2] Je ne suis pas renseigné sur cet 'Alî Ibn Hischâm

[3] Aboû 'Alî Moḥammad ibn 'Alî Ibn Mouḳla a été vizir des trois khalifes Al-Mouḳtadir Billâh, Al-Ḳâhir et Ar-Râḍî Billâh; voir mon *Fakhrî*, p. 368—371; 375 et 381. Sur ses talents de calligraphe et de poète, voir le *Fakhrî*, *loc. cit.*; HAMMER-PURGSTALL, *Literaturgeschichte der Araber*, IV, p. 441—443

et l'élévation de sa pensée le conduisissent à lever des troupes et à affronter les dangers. Ensuite il s'empara du Khoûzistân et de la région de Bassora. Alors Ar-Râḍî le nomma vizir, puis le destitua et conféra le vizirat à Soulaimân ibn Al-Ḥasan ibn Makhlad, dont j'ai dit plus haut ce que je n'ai pas besoin de répéter. Il fut le dernier vizir d'Ar-Râḍî.«

Quel était »l'homme téméraire, prodigue«, qui, après avoir passé par tous les degrés de la hiérarchie administrative, après avoir connu les revers et les succès, avait atteint le plus haut titre comme avant-dernier vizir d'Ar-Râḍî? La description du personnage ne s'applique évidemment pas à Aboû 'l-Fatḥ Al-Faḍl ibn Dja'far Ibn Al-Fourât qui ne fut pas destitué, mais qui mourut à Ramla, sans avoir été déchu de son vizirat, en 327 de l'hégire (939 de notre ère), trois ans avant la mort du khalife Ar-Râḍî Billâh.[1]

Il y a dans le *Fakhrî* même des éléments qui contribuent à résoudre le problème de l'inscription omise par le copiste du manuscrit et, à sa suite, par les éditeurs successifs. P. 386 de mon édition, l. 7—14, parmi les vizirs du khalife Al-Mouttaḳî Lillâh, frère et successeur d'Ar-Râḍî, est cité Aboû 'Abd Allâh Al-Barîdî, c'est-à-dire le »Maître de poste«[2] et le paragraphe commence ainsi: »On a mentionné précédemment ce qui concerne ses conquêtes, sa force d'âme et son action de lever des troupes«. Ne semble-t-il pas que ces quelques mots résument le paragraphe sur »l'homme téméraire, prodigue«?

Après ce premier vizirat de moins d'un mois, Al-Barîdî fut rappelé aux affaires par Al-Mouttaḳî Lillâh qui, la seconde fois, ne se l'associa pas plus longtemps que la première. Page 387, l. 6, j'ai cru devoir, par une correction au manuscrit (ثالثة en ثانية), indiquer son second vizirat, tandis qu' AHLWARDT (p. 333, l. 14) s'était conformé avec raison à la leçon de notre original commun, où il est parlé d'un troisième vizirat d'Al-Barîdî. L'édition du Caire (p. 257, l. 8), toujours à ma remorque, a naturellement adopté ma rectification, que je suis amené maintenant à désavouer, mon point de vue ayant été modifié par un examen plus réfléchi de la question.

---

[1] Ibn Al-Athîr, *Kâmil*, VIII, p. 266; Ibn Tagrîbardî, *An-Noudjoûm* (ed. JUYNBOLL), II, p. 285; G. WEIL, *Geschichte der Khalifen*, II, p. 668

[2] Sur le sens d'Al-Barîdî, voir Ibn Al-Athîr, *Kâmil*, VIII, p. 136, l. 7-12; Ibn Tagrîbardî, *An-Noudjoûm*, II, p. 283, l. 7; QUATREMÈRE, *Histoire des sultans mamlouks*, II II, p. 87; DEFRÉMERY, Memoire cité, p. 117

En effet Aboû ʿAbd Allâh Al-Barîdî a été trois fois, à Bagdâd, vizir nominal d'un khalifat abaissé et ravalé, une première fois sous Ar-Râḍî Billâh, lorsque Al-Faḍl ibn Djaʿfar mourut en 327 (939), puis à deux reprises sous Al-Mouttaḳî.

Après les trois vers d'Ibn Mouḳla, il faut donc insérer l'en-tête suivant: وزارة ابى عبد الله البريدىّ للراضى بالله »Vizirat d'Aboû ʿAbd Allâh Al-Barîdî pour Ar-Râḍî Billâh«; ou peut-être plus complètement[1], comme son nom apparaissait pour la première fois dans le *Fakhrî:* وزارة ابى عبد الله احمد بن محمّد بن يعقوب بن اسحق البريدىّ للراضى بالله »Vizirat d'Aboû ʿAbd Allâh Aḥmad ibn Moḥammad ibn Yaʿḳoûb ibn Isḥâḳ Al-Barîdî pour Ar-Râḍî Billâh.«[2]

Aboû ʿAbd Allâh Al-Barîdî, dont la vie agitée, aventureuse et conquérante, comme celle de son rival Ibn Râ'iḳ, avait exploité au profit de ses ambitions et de sa cupidité le néant politique et financier, dans lequel s'étaient abîmés les khalifes ʿAbbâsides, les successeurs de Hâroûn Ar-Raschîd, mourut de mort naturelle, emporté par une fièvre maligne, huit mois après avoir assassiné son frère Aboû Yoûsouf, le huit schawwâl 332 de l'hégire, le trois juin 944 de notre ère.[3]

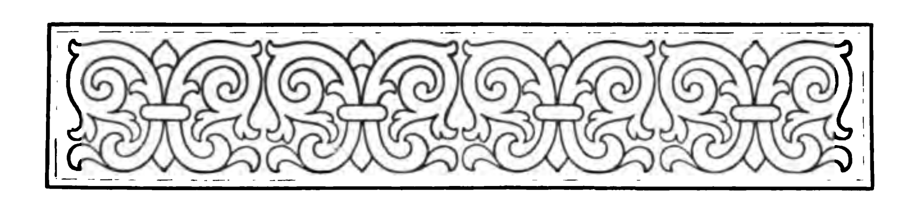
---

[1] J'emprunte la teneur du nom entier à ʿArîb, *Tabari continuatus* (éd. DE GOEJE), p. 138, l. 10; voir aussi Al-Masʿoûdî, *Mouroûdj adh-dhahab*, VIII, p. 309, l. 10, où ابا عبد الله احمد = ابا عبد الرحمن; et *At-Tanbîh*; texte, p. 389, l. 7 et 8; traduction p. 494; Ibn Tagrîbardî, *Annales*, II, p. 285, l. 16

[2] En dehors du *Fakhrî*, le vizirat d'Aboû ʿAbd Allâh Al-Barîdî pour le khalife Ar-Râḍî Billâh n'a échappé, ni à Al-Masʿoûdî, *Mouroûdj adh-dhahab*, VIII, p. 309, et *At-Tanbîh*, texte, p. 389, et traduction, p. 494, ni à Ibn Al-Athîr, *Kâmil*, VIII, p. 266, ni à Ibn Tagrîbardî, *An-Noudjoûm*, II, p. 285, ni à CH. DEFRÉMERY, Mémoire cité, p. 147—149

[3] Ibn Al-Athîr, *Kâmil*, VIII, p. 306 et 307; Ibn Tagrîbardî, *An-Noudjoûm*, II, p. 304, l. 15 et 16; DEFRÉMERY, Mémoire cité, p. 183—185





Monuments et inscriptions de l'atābek Lu'lu' de Mossoul.

Par

Max van Berchem.

'Arménien[1] Badr al-dīn Abu l-faḍā'il Lu'lu', esclave, puis officier de Nūr al-dīn Arslān-chāh Ier, atābek zenguide de Mossoul, était depuis quelques années[2] à la tête du gouvernement, lorsqu'en 607 (1211), son maître mourant lui confia la régence et la tutelle de son jeune fils et successeur ʿIzz al-dīn Masʿūd II. A la mort de Masʿūd en 615 (1218), Lu'lu', dès lors tout puissant, mit successivement sur le trône les deux fils mineurs du défunt, d'abord Arslān-chāh II, puis, à la mort de celui-ci dès la même année[3], Nāṣir al-dīn Maḥmūd. Quand la dynastie se fut éteinte avec ce prince en 631 (1233)[4], Lu'lu' obtint du calife l'investiture

---

[1] D'après Nuwairi, cité plus loin

[2] Suivant Ibn Khaldūn, depuis la mort du ministre Qāymāz, qui eut lieu en 595 (1199)

[3] En 616, d'après Abu l-fidā'; cf. DEGUIGNES, *Histoire des Huns* IIb, 245

[4] Suivant LANE-POOLE, *Catalogue of Oriental coins in the British Museum* (cité *CBM*) III, 177, Ibn al-Athīr ferait mourir Maḥmūd en 619, mais je ne retrouve pas ce passage dans le *Kāmil.* Il est vrai que c'est depuis 619 qu' Ibn al-Athīr appelle Lu'lu' »le maître de Mossoul« et qu' Abu l-fidā' fait bien mourir Maḥmūd en cette année; cf. DEGUIGNES, *Huns* IIb, 247; WEIL, *Geschichte der Chalifen* III, 449; D'OHSSON, *Histoire des Mongols* III, 258 (vers 617). D'autre part, la date 631, que LANE-POOLE adopte d'après les monnaies, est confirmée par Abu l-faradj, éd. SALHANI 435, et trad. BRUNS 510 (lire 1233 au lieu de 1123). Ibn Khallikān, trad. DE SLANE I, 175, donne fin ramaḍān 630 (juillet 1233); Nuwairi, cité plus loin, donne 621 pour la mort de Maḥmūd et 631 pour la reconnaissance officielle de Lu'lu' par le calife

au sultanat, prit le titre royal de Malik Raḥīm et devint de droit ce qu'il était déjà de fait, le souverain de Mossoul. Par ses luttes contre divers voisins, par son alliance avec Malik Achraf Mūsā, sultan ayoubite de Mésopotamie, il arrondit peu à peu son territoire; plus tard, en se soumettant à Houlagou[1], il sut parer adroitement à la tourmente mongole qui renversa la plupart des trônes musulmans de l'Asie. Il mourut après la prise de Bagdad, en 657 (1259)[2], laissant Mossoul à son fils ainé Malik Ṣāliḥ Isma'īl, qui paya bientôt de la vie sa défection du parti mongol et son alliance avec Baibars, alors le champion de l'Islam. En 660 (1262), les soldats d'Houlagou firent le sac de Mossoul et mirent cruellement à mort Isma'īl et son tout jeune fils; ainsi finit la courte dynastie des atābeks loulouides.[3]

Pour compléter les auteurs, nous ne possédions jusqu'ici, en fait de documents officiels sur Lu'lu', qu'une riche série de monnaies dont les légendes confirment leurs assertions sur plus d'un point, notamment en ce qui concerne ses titres et sa situation politique: il y rend hommage aux califes Mustanṣir et Musta'ṣim, aux sultans ayoubites Malik Kāmil Muḥammad, Malik Achraf Mūsā et Malik Nāṣir Yūsuf,

---

[1] Dès 642, d'après Maqrīzi, cité par D'OHSSON, *Mongols* III, 88; le passage original, que je dois à l'obligeance de M. BLOCHET, figure dans le *Sulūk*, Paris 1726, fo 99[vo]. Sur la défection de Lu'lu', voir dans Ibn Chaddād, cité plus loin, le jugement du prince de Māridīn, qui l'appelle un homme à double face (*munāfiq*)

[2] D'après Ibn Khallikān, Abu l-faradj, Abu l-fidā', Ibn Khaldūn, Nuwairi et Maqrīzi; d'après ce dernier, D'OHSSON, *Mongols* III, 306, dit par erreur 1258. Rachīd al-dīn et Ḥamdallāh, cités plus loin, donnent 659 pour 657, erreur fréquente; cf. WEIL, *Chalifen* IV, 18

[3] Voir Ibn al Athīr, éd. TORNBERG, index (incomplet) et dans *Hist. or. des Crois.* IIa, index; IIb, index; Nasawi, trad. HOUDAS 310, 412; Ibn Chaddād chez AMEDROZ, dans *JRAS* 1902, 804, 808; Ibn Khallikān, trad. DE SLANE I, 162, 165, 175; Ibn Wāṣil, Paris 1702, fo 399; 1703, fo 171 (d'après M. CASANOVA); Abu l-faradj, éd. SALHANI, index; trad. BRUNS 466, 475, 480, 510, 513, 537, 551 à 561; Rachīd al-dīn, trad. QUATREMÈRE 299, 315, 321, 327, 361, 369, 379; Ibn Bībī dans HOUTSMA, *Recueil*, index du vol. IV; Fakhri, éd. DERENBOURG, index; Ḥamdallāh Mustaufi, trad. GANTIN 435; Mirkhond, éd. MORLEY 9; Abu l-fidā', éd. Cple III, 119, 125ss., 131, 137, 170, 176, 189, 206, et dans *Hist. or. des Crois.* I, index; Ibn Khaldūn, éd. Boulaq V, 268ss., 347s., 365; Nuwairi, Leide 2*i*, fo 150; Maqrīzi, *Sulūq*, Paris 1726, fos. 65[ro], 99[vo]; trad. BLOCHET dans *Revue Orient Latin* IX, 146, et QUATREMÈRE dans *Sultans Mamlouks* Ia, 89, 164, 172, 181; DEGUIGNES, *Huns*, index; WEIL, *Chalifen* III et IV, index; D'OHSSON, *Mongols* III, 88, 238, 257s., 306ss., 344, 355 à 367; DE HAMMER, *Ilchane* 72; RITTER, *Erdkunde* XI, 183. L'hommage d'Isma'īl à Baibars est confirmé par plusieurs monnaies signalées par FRAEHN et TIESENHAUSEN et sur lesquelles M. CASANOVA a réuni de très curieux détails inédits

au sultan seldjoucide Kai-khusrau II, enfin dès 656, au grand qān mongol Mangū, frère et suzerain d'Hūlāgū[1].

Un heureux hasard m'ayant permis de réunir quelques inscriptions de Lu'lu', pour la plupart inédites, j'en voudrais donner une édition sommaire, en attendant les trésors d'épigraphie qu'une exploration méthodique de la Mésopotamie réserve sans doute à ceux qui sauront l'entreprendre.

Pendant qu'il était Consul de France à Mossoul et sur le conseil de M. Barré de Lancy, Siouffi copia les inscriptions arabes de cette ville. Ce recueil inédit, daté de 1881, dont je possède un exemplaire manuscrit provenant de la bibliothèque Schefer, ne renferme pas moins de 645 numéros. Bien qu'un grand nombre de ces textes soient peu anciens et sans valeur historique, il faut savoir gré à Siouffi de la peine qu'il a prise et les extraits suivants suffiraient à lui mériter notre reconnaissance[2].

A. Dans la chapelle (*mazār*) d'Ibn al-Ḥasan.

391. Au-dessus de la porte de la salle funéraire (*ḥaḍra*)[3].

أمر بعمله تقرّبًا إلى الله تعَ الملك الرحيم بدر الدنيا والدين أبو الفضائل عزّ نصره ◌

A ordonné de faire ceci, dans le désir de se rapprocher d'Allāh, al-Malik al-Raḥīm Badr al-dunyā wal-dīn Abu l-faḍā'il, etc.

La rédaction de ce texte et le style des vers très mutilés qui l'accompagnent (Siouffi 392) permettent de supposer que c'est la

---

[1] Voir Niebuhr, *Description de l'Arabie*, pl. X; Adler, *Collectio nova* 87, 90; Castiglioni, *Monete di Milano* 153 ss.; Fraehn, *Recensio* 616; *Opuscula postuma* I, 75, 272; *De Ilchanorum numis* 16 s.; Tiesenhausen, *Mélanges* I, 54; Vaux dans Mirkhond, éd. Morley XXV ss.; Marsden, *Numismata orientalia* 172; Lane-Poole, *CBM* III, 177, 200 ss.; IX, 305; *Catalogue Oxford* 7; *le Caire* 344; *Mohammadan dynasties* 162; Ghalib Edhem, *Catalogue des monnaies turcomanes* 105 ss.; Siouffi, *Catalogue* 1879 et *Supplément* 1891; Markoff, *Inventaire Ermitage* 422; Casanova, *Inventaire collection princesse Ismaïl* 76; d'Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf* II, 161. Sur les titres de Lu'lu', cf. Ibn al-Athīr, éd. Tornberg I, 6; *Hist. or. des Crois.* II b, 373

[2] Le recueil Siouffi est rédigé en arabe, avec une traduction parfois inexacte et des notes en français. Je reproduis les textes tels quels, avec un petit nombre de corrections évidentes, et je n'en traduis que les parties essentielles; les numéros sont ceux du recueil

[3] Dans une note, Siouffi explique *ḥaḍra*, *demeure* ou *résidence*, par »le lieu où un saint est inhumé, la salle où il repose, son cadavre«. Ce sens vulgaire est aussi connu en Asie Mineure; voir le dernier texte du recueil épigraphique d'Oppenheim (mon mémoire sous presse)

copie d'un texte original disparu, supposition qu'un examen sur place pourrait seul confirmer.

401. Sur les quatre murs de la salle funéraire.

بسمله ..... *Coran* XVIII, 29 — أمر بعمارته تطوّعًا وإنشائه تبرّعًا
طلبًا لما عند الله واعتصامًا بحَبْل الله وموالاة لابن(?) رسول الله راجيًا
رحمة الله وامتثالاً لقوله تع قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَى[1]
العبد الفقير الراجى عفو الله الملك الرحيم العالم العادل المؤيّد المظفّر
المنصور المجاهد المرابط المثاغر الغازى بدر الدنيا والدين ركن الإسلام
والمسلمين قاهر المتمرّدين قاتل الكفرة والمشركين حامى حوزة الدين
ناصر الحقّ بالبراهين حامى حوزة الدين (sic) منصف المظلومين من
الظالمين جامع كلمة الموحّدين مبيد الطغاة والمارقين كاشف المظالم
الآخذ للمظلوم من الظالم حامى البلاد ماحى البغي والعناد ناصر الملّة تاج
الأمّة ذخر الخلافة قسيم الدولة حافظ [lacune] أمرآء المشرق والمغرب[2]
پهلوان[3] جهان خسرو ايران آلْب غازى اينا نج[4] قتلغ[5] بك طغرلتكين[6]
اتابك[7] الأعظم أبو الفضائل لؤلؤ ابن عبد الله نصير أمير المؤمنين تقبّل

---

[1] *Coran* XLII, 22 fragment; pour les mots précédents, cf. III, 98

[2] Plutôt الشرق والغرب; voir les inscriptions suivantes

[3] Au lieu de نهروان, correction confirmée par l'inscription de Munich publiée plus loin. Sur d'autres exemples du titre persan *pahlawān djahān*, *héros du monde*, voir plus loin, la note 7; *CIA* I, no. 95, et les inscriptions d'Āmid dans les recueils d'Oppenheim et Lehmann (mes deux mémoires sous presse)

[4] Au lieu de .. اينا, correction confirmée par le texte de Munich; sur d'autres exemples du titre turc *īnāndj*, *homme de confiance*, voir la note 7

[5] Leçon confirmée par Munich; sur d'autres exemples de ce titre et de ses variantes *qutluġ atābek*, *alp qutluġ bek*, voir la note 7 et mes *Inscriptions arabes de Syrie* 29

[6] Sur d'autres exemples du titre turc *ṭoġrul-tekīn*, *faucon prince*, voir la note 7 et la discussion de Lane-Poole, *CBM* III, XVIII ss., qui le tient pour un double *nom propre* des atābeks de Mossoul sur les monnaies desquels il figure; tel est aussi l'avis de M. Houtsma, auquel je dois d'importants détails sur ces divers titres turcs. D'ailleurs, on le trouve plusieurs fois comme nom propre dans Ibn al-Athīr, éd. Tornberg, index, et les formations analogues Alptekīn, Ṭugtekīn, etc, sont bien des noms propres. Toutefois, comme il figure dans le protocole d'au moins *cinq* atābeks zenguides (voir la note suivante), il est permis, sans jouer sur les mots, de le considérer ici comme un *titre dynastique*; c'est ainsi que les noms de César et d'Auguste sont devenus des titres impériaux. En effet, c'est comme *titre* que *ṭoġrul-tekīn* figure dans le protocole des Zenguides; sinon, au lieu d'être invariablement placé *devant* le titre *atābek*, il se trouverait *après*, soit avec le nom propre personel du titulaire

[7] Sur le titre *atābek*, *père prince* (et non *père du prince*), voir Fraehn, *Opuscula postuma* II, 73; Defrémery, *Mémoires d'histoire orientale* I, 117, et les sources citées dans *CIA* I, 290, n. 3. Dans la titulature arabe, il figure toujours sans l'article, bien

الله منه وأثابه وجعل الجنّة منقلبَهُ ومأواه بمحمّد وآله الطاهرين وذلك في شهور سنة ستّ وأربعين وستّمائة

A ordonné la construction de cet (édifice) ...... le pauvre serviteur ... al-Malik al-Raḥīm ... Badr al-dunyā wal-dīn ... le héros du monde, le Chosroës de l'Īrān, le seigneur guerrier, le ministre, l'heureux prince, Ṭogrultekīn, le très grand atābek, Abu l-faḍā'il Lu'lu', fils de 'Abdallāh, l'auxiliaire de l'émir des croyants..... et cela dans les mois de l'année 646 (1248—49).

B. La porte de la ville appelée Bāb Sindjār est décorée d'inscriptions de l'époque ottomane et de plusieurs bas-reliefs: un lion déchirant un buffle (?), un lièvre (?) poursuivi par un lion, en deux exemplaires, un homme assis tenant un croissant, cette dernière figure pareille à celle frappée sur certaines monnaies ortokides[1].

---

que déterminé; voir mes *Inscriptions arabes de Syrie* 29. La série des titres persans et turcs donnés ici à Lu'lu' figure identique dans une inscription de Baalbek attribuée par M. Sobernheim (travail sous presse) à l'atābek Zengi, le fondateur de la dynastie, et avec deux variantes (sans *alp ġāzī* et *qutluġ* au lieu de *qutluġ bek*) dans une inscription sur une coupe de la collection Sarre à Berlin, au nom de l'atābek Maḥmūd de Djazīra, enfin, probablement sans les titres *alp ġāzī* et *ṭogrul-tekīn*, dans une inscription d'Āmid au nom de l'ortokide Maḥmūd; voir mes mémoires (sous presse) sur les recueils d'Oppenheim et Lehmann

[1] Cette observation tend à prouver que ces sculptures sont contemporaines de Lu'lu'. En effet, l'homme au croissant figure sur des monnaies non pas ortokides, comme le dit Siouffi, mais zenguides (et houlagouides), et précisément sur quelques types de Lu'lu', ainsi que sur son plat de Munich, décrit plus loin, sans parler d'un grand nombre de cuivres gravés de l'école dite de Mossoul, à représentations planétaires et zodiacales; voir Adler, *op. cit.* no. 64, pl. IV; Castiglioni, *op. cit.* pl. VI, VII et IX; Fraehn, *Recensio* 616; *Opuscula postuma* I, 77; II, 104; Vaux, *op. cit.* pl. III; Lane-Poole, *CBM* III, pl. X et XI; VI, pl. II; Edhem, *op. cit.* pl. VI et VII, et d'autres mémoires numismatiques cités plus haut; de Hammer dans *Mines de l'Orient* I; Reinaud, *Monuments Blacas* II, 381, 413; Lanci, *Trattato delle simboliche rappresentanze*, pl. I à III, V à VII, IX, etc.

On sait que l'homme assis dans un croissant est l'emblème de la planète Lune, associée ou non au signe du Cancer. Dès lors, cet emblème figuré sur des monuments et des monnaies de Lu'lu' ne pourrait-il pas être rapproché de son surnom *Badr* al-dīn, »pleine *lune* de la religion«, et considéré comme un exemple d'armes parlantes? C'est ainsi que l'emblème de la planète Mars, un guerrier tenant un glaive et une tête coupée, figure sur des monnaies de l'ortokide Yuluq-arslān, surnommé *Ḥusām* al-dīn, »*glaive* de la religion«, et que l'emblème du Soleil associé au Lion, si fréquent dans les monuments médiévaux de l'Asie antérieure, se voit sur une inscription de Mayyāfāriqīn au nom de l'ayoubite Ayyūb, surnommé *Nadjm* al-dīn, »*astre* de la religion«. J'indique en passant cette hypothèse, sans m'y arrêter

Quant au lion déchirant un buffle, ce vieux motif assyrien figure sur divers monuments médiévaux de l'Asie antérieure et il n'y a rien d'étonnant à le retrouver au XIII[e] siècle à deux pas de Ninive

539. Sur une pierre sous la voûte intérieure de la porte, à droite en entrant; cette inscription est disposée sur les quatre côtés d'un carré, les derniers mots au centre.

(Côté gauche) [Côté supérieur effacé] أمر بعمله (Côté droit)
المؤمنين عزّ نصره (Côté inférieur) بتولّى سعد الدين سنبل البدرى
سنة واحد وأربعين وستّمائة (Centre) أبو الفضائل لؤلؤ ۞

A ordonné de bâtir cet (édifice) . . . . Abu l-faḍā'il Lu'lu' . . . (le glaive? du prince) des croyants . . . Sous la direction de Sa'd al-dīn Sunbul(?), serviteur de Badr (al-dīn Lu'lu'), l'année 641 (1243—44).

Il semble inutile de chercher dans les chroniques le directeur des travaux, Sa'd al-dīn Sunbul al-Badri, car la lecture de ce nom, qui se retrouve dans un fragment d'inscription du mazār d'Ibn al-Ḥasan (SIOUFFI 397), ne parait pas tout à fait certaine.

C. Du palais de Lu'lu', aujourd'hui Qarā Serāy, situé sur la rive droite du Tigre[1], il ne reste que deux salles; la salle sud ne renferme pas d'inscription.

541. Sur les trois faces conservées de l'autre salle, à quatre ou cinq mètres au-dessus du sol.

بسمله . . . عزّ لمولانا المولى المالك الملك الرحيم العالم العادل المؤيّد
المظفّر المنصور المجاهد المرابط المثاغر الغازى بدر الدنيا والدين عضد
الإسلام والمسلمين تاج الملوك والسلاطين محيى العدل فى العا[لمين . . .
۞ [la fin manque

Gloire à notre maître, le maître, le souverain, al-Malik al-Raḥīm . . . . . Badr al-dunyā wal-dīn, etc.

542. Au fond de la même salle, autour d'une grande arcade ouverte au-dessus d'une porte murée.

عزّ لمولانا المولى المالك الملك الرحيم بد[ر] الدنيا والد[ين ا]تابك
أبو الفضائل لؤلؤ بن عبد الله حسام أ[مير] المؤمنين ۞

Gloire à notre maître, le maître, le souverain, al-Malik al-Raḥīm Badr al-dunyā wal-dīn l'atābek Abu l-faḍā'il Lu'lu', fils de 'Abdallāh, le glaive du prince des croyants!

Au-dessus du no. 541, un bandeau d'un décimètre de largeur court sur les faces de la salle, renfermant une inscription en caractères fins et illisibles. Au-dessous du no. 541 s'allonge une rangée de personnages assis, sculptés en relief, d'environ 20 centimètres de hauteur,

[1] Observation superflue, toute la ville s'élevant sur la rive droite. Les ruines du palais sont près de la citadelle, au nord de la ville; voir les descriptions des voyageurs et le plan de NIEBUHR, cités plus loin

pareils à ceux qui figurent sur certaines monnaies ortokides[1]. Plus bas encore court un dessin en forme d'arcades entrelacées, montrant des traces d'une écriture fine et illisible.

543. Sur le mur extérieur des remparts attenant au palais et faisant face au Tigre.

أمر بعمارة هذه البنيان المباركة مولانا الملك الرحيم العالم العادل المؤيّد المظفّر المنصور المجاهد المرابط [المثاغر الغازى (?) بدر الدنيا] والدين عضد الإسلام والمسلمين [قاتل] الكفرة والمشركين قاه[ر] الخوارج والمتمرّدين محيى العدل فى العالمين أبو الفضائل لؤلؤ [حسام أمير المؤ]منين أعزّه الله وذلك فى ولا[ية ... la fin manque]

A ordonné la construction de cet édifice béni notre maître al-Malik al-Raḥīm ... Badr al-dunyā wal-dīn ... Abu l-faḍā'il Lu'lu', le glaive de l'émir des croyants ... et cela sous la direction de ...

En 1880, M. SACHAU a relevé, sur la porte d'un caravansérail en ruine entre Sindjār et Mossoul, le Khān al-ḥarārāt, les restes d'une inscription très mutilée[2].

(Sur la porte) ..... المنصور المجاهد[3] المرابط المثاغر الغازى بدر الدنيا والدين ركن الإسلام والمسلمين ناصر الحقّ بالبراهين منصف المظلومين من الظالمين محيى[4] العدل فى العالمين قاتل الكفرة والمشركين[5] (A gauche) درباد الساحر من رباد[6] العراقين رُسْتَم[7] ذاك الوقت ملك أمراء الشرق والغرب اتابك الأعظم أطال [الله (?) ...]

Bien que ce fragment ne renferme ni date, ni nom propre, le surnom Badr al-dunyā wal-dīn et la plupart des titres, notamment *atābek al-a'ẓam*, se retrouvent textuellement dans les autres inscriptions de Lu'lu'. C'est donc avec raison que M. SACHAU attribue la construction du khān à ce prince, dont les possessions s'étendaient

---

[1] Cette observation est exacte; voir les sources numismatiques

[2] Voir SACHAU, *Reise in Syrien und Mesopotamien* 334, avec quelques corrections suggérées dans les notes suivantes

[3] Au lieu de المعاهد

[4] Au lieu de محبب

[6] Au lieu de انك المكفوف المحروس

[5] Ces mots semblent cacher un titre tel que *malik* ou *ṣāḥib al-'irāqain*, *le maître des deux 'Irāq*, l'arabe et le persan; cf. dans *CIA* I, 127, le titre *sulṭān al-'irāqain* du sultan mamlouk Qalāwūn, titre qu'un peu plus tard Ibn Baṭūṭa, éd. DEFRÉMERY II, 114, donne au sultan houlagouide Abū Sa'īd

[7] Au lieu de برستم. Le titre *Rustem de cet âge*, bien qu'il me soit inconnu, convient ici; cf. *iskandar al-zamān*, *l'Alexandre de son âge*, et d'autres titres analogues dans *CIA* I, 710, n. 2

bien au delà dans l'ouest, puisqu'il prit successivement Sindjār, Nisibe et Dārā; du reste, en voici la preuve épigraphique.

En 1893, M. D'OPPENHEIM a relevé, sur une des piles d'un grand pont de pierre en ruine qui traverse le Khābūr à ʿArbān, à l'ouest de Sindjār, quelques mots d'une belle inscription mutilée, rehaussée d'ornements sculptés dans la pierre[1].

بسمله ... الله تع ... بإذن الملك الرحيم العالم المظفّر المنصور
المجاهد المرابط .....

Ici encore, à défaut d'une date et d'un nom propre, le surnom Malik Raḥīm permet d'attribuer à Lu'lu' ce beau monument.

La Bibliothèque royale de Munich possède un grand plat de cuivre gravé et damasquiné d'argent, décoré d'inscriptions, de rinceaux et d'entrelacs, de personnages, griffons et signes du zodiaque disposés en zones concentriques, d'un style admirable, qui provient du butin pris aux Turcs à Bude, en 1686, par l'électeur Max Emmanuel de Bavière.



Les inscriptions comprennent: un grand bandeau circulaire A, gravé sur le bord extérieur du plat; le fragment B, gravé dans le plat, entre le décor et le bandeau A; les fragments C, D, E, F, gravés à l'envers du plat, en quatre endroits différents et sans lien apparent entre eux. Ces textes ont été publiés par divers savants, qui en

[1] Voir D'OPPENHEIM, *op. cit.* II, 21

ont lu correctement certaines parties, mais, se trompant sur les titres principaux et les noms propres, ont proposé les attributions les plus fantaisistes[1]. La figure ci-jointe reproduit les parties essentielles du bandeau principal A d'après des calques pris sur l'original[2].

(A) عزّ لمولانا السلطان الملك الرحيم العالم العادل المجاهد المرابط المؤيّد المظفّر المنصور بدر الدنيا والدين سيّد الملوك والسلاطين محيى العدل فى العالمين سلطان الإسلام والمسلمين منصف المظلومين من الظالمين ناصر الحقّ بالبراهين قاتل الكفرة والمشركين قاهر الخوارج والمتمرّدين حامى ثغور بلاد المسلمين معين الغزاة والمجاهدين أبو اليتامى والمساكين فخر العباد ماحى البغى والعناد فلك المعالى قسيم الدولة ناصر الملّة جلال الأمّة صفوة الخلافة المعظّمة پهلوان جهان خسرو ايران البب غازى اينانج قتلغ بك أجلّ ملوك الشرق والغرب أبو الفضائل لؤلؤ حسام أمير المؤمنين (B) محمّد بن عبسون (C) ممّا أمر بعمله الفقير لؤلؤ أحسن الله جزاه برسم الخاتون المصونة خوانراه.

(D) الحسن بن عبسون (E) العبد الدليل ايبك الطويل (F) برسم شراب خاناه البدرى ۞

Gloire à notre maître le sultan al-Malik al-Raḥīm ..... Badr al-dunyā wal-dīn ..... Abu l-faḍā'il Lu'lu', le glaive de l'émir des croyants. Muḥammad, fils de 'Absūn[3]. Voici ce qu'a fait fabriquer le pauvre Lu'lu', pour la chaste princesse Khawān-rāh[4].

---

[1] Voir dans les *Jahrbücher der Literatur* 1830, *Anzeigeblatt* no. 49, 9ss., un article de Flügel en collaboration avec de Hammer, résumé dans *Das Inland* 1830, 495ss.; Lanci, *op. cit.* II, 169ss. et pl. XLVIII. Pour justifier ma critique, il suffit de dire que les premiers attribuent l'inscription à un certain Qutlug Enbānedsch au XII[e] siècle et le dernier, au sultan Hūlāgū lui même! Seul le dessin de Lanci est paléographiquement exact, bien qu'il rende imparfaitement le style des caractères

[2] Si j'ai pu retrouver ce plat, non sans peine, dans les collections munichoises et donner un texte définitif de ses inscriptions, c'est grâce à M. Thiersch, de l'université de Munich, auquel je dois des photographies du plat et un estampage du fragment C, ainsi qu'aux directions du Musée national et de la Bibliothèque royale de Munich, à MM. Graf, de Laubmann, Halm et Glauning. Je dois à ce dernier, notamment, un excellent estampage du bandeau A tout entier, lequel, comparé aux photographies de M. Thiersch et à la planche de Lanci, ne laisse pas le moindre doute sur la lecture de ce texte; qu'ils reçoivent tous ici l'expression de ma gratitude

[3] Ce nom est écrit distinctement عبسون, sans point diacritique à la deuxième lettre. Avec Flügel et Lanci, je lis *'Absūn*, comme dérivé de *'Abs*; cf. *'Abdūn* et *'Abd*. Peut être faut-il lire عيسون *'Īsūn*; cf. Ibn al-Athīr, éd. Tornberg, index

[4] Ce nom paraît écrit distinctement خوانراه, avec un seul point diacritique

Al-Ḥasan, fils de ʿAbsūn. L'humble serviteur Aibak le Long. Pour le cellier d'al-Badri[1].

Sans chercher à déterminer le rôle des divers personnages nommés dans les cinq derniers fragments, dont il n'est pas facile de rétablir l'exacte succession[2], bornons-nous à noter que ce magnifique objet d'art appartient au règne de Lu'lu', dont le protocole, rapproché de celui de son inscription dans la chapelle d'Ibn al-Ḥasan à Mossoul (SIOUFFI 401), prend une valeur inattendue.

Il y a quelques années, j'ai relevé l'inscription suivante, gravée dans quatre compartiments, sur un plat de cuivre décoré qui se trouvait alors dans le commerce à Paris et que j'ai perdu de vue; autant qu'il m'en souvient, les caractères étaient pareils à ceux du plat de Munich.

(1) عزّ لمولانا السلطان الملك الرحيم العالم العادل المؤيّد المظفّر المنصور المجاهد المرابط بدر الدنيا والدين ر(2)كن الإسلام والمسلمين سيّد الملوك والسلاطين قاهر الخوارج والمتمرّدين قاتل الكفرة والمشركين حامى ثغور بلاد المس(3)لمين قامع المشركين منصف المظلومين من ا(لظالمين) مبيد الطغاة والملحدين محيى العدل فى العالمين أبو اليتامى والمساكين قسيم الدولة نا(صر) (4) الملّة جلال الأمّة فلك المعالى ملك ملوك والشرق او الغرب (sic) أبو الفضائل لؤلؤ ناصر أمير المؤمنين جعل الله عُمْرَه أَطْوَلَ الأعمار بمحمّد وآله

Gloire à notre maître le sultan al-Malik al-Raḥīm . . . . . Badr al-dunyā wal-dīn . . . . . Abu l-faḍā'il Lu'lu', le défenseur de l'émir des croyants, etc.

Il est intéressant de comparer ce protocole avec ceux de l'inscription précédente et de SIOUFFI 401; les variantes s'expliquent

---

[1] Le relatif *al-badri* ne peut désigner ici Badr al-dīn Lu'lu' lui-même, car le texte porterait alors الشراب خاناه البدريّة, »le cellier de Badr al-dīn«; voir l'inscription suivante. Ou bien c'est un relatif *d'appartenance* désignant un serviteur de Lu'lu' appelé *badri*, c'est-à-dire *appartenant à Badr al-dīn*, ou bien c'est un relatif *formel* désignant un personnage quelconque appelé *badri*, forme vulgaire du surnom Badr al-dīn; sur ces deux genres de relatifs, voir *CIA* I, index à *relatif*. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'une marque de propriétaire gravée après coup, puisque le plat a été fabriqué pour une princesse, et ce détail est confirmé par le style des caractères; voir la note suivante

[2] Le fragment B, damasquiné d'argent et de même style que A, pourrait être la *signature* originale de l'artiste. Le fragment C, de même style aussi, paraît être *l'estampille* originale, la marque du premier propriétaire, c'est-à-dire de la princesse pour laquelle le vase a été commandé par Lu'lu', supposition confirmée d'ailleurs par l'inscription. Les trois derniers fragments, autant qu'on peut en juger sur une photographie et d'après le dessin de LANCI, sont des *graffites*, c'est-à-dire des marques gravées après coup, en creux et en caractères cursifs

peut-être par une différence de date. Au revers, une marque de propriétaire a été gravée en creux, d'une écriture plus fine et plus cursive, comme sur le plat de Munich.

برسم الشراب خاناه الملكيّة البدريّة

Pour le cellier de Malik (Raḥīm) Badr (al-dīn Lu'lu').

La place me manque pour donner de ces textes un commentaire complet et définitif, pour lequel il faut attendre d'ailleurs les résultats de nouvelles explorations; je me borne à signaler les points sur lesquels ces inscriptions jettent quelque jour.

Paléographie. — Le seul texte dont je possède un fac-simile, celui de Munich, montre le caractère naskhi dit *ayoubite*, c'est-à-dire ce type arrondi qu'on trouve dans les inscriptions de l'Asie occidentale et de l'Égypte, de Nūr al-dīn et de Saladin jusqu'à Baibars[1]. Ici, c'est la variété plate et large qui figure sur la plupart des objets de cuivre de la première moitié du XIII[e] siècle. Quant aux inscriptions monumentales, leur caractère rappelle probablement celui des textes, à peu près contemporains, sculptés sur les murs d'Āmid, au nom du sultan ortokide Maḥmūd[2].

Histoire. — Si les inscriptions de Lu'lu' ne fournissent aucun fait nouveau, elles ont une valeur diplomatique par les titres officiels qu'elles renferment. Ces titres, qu'il serait trop long de discuter ici en détail, pourraient se classer en deux catégories: 1° Ceux qui font partie du *cycle sunnite*, c'est-à-dire ces titres, de couleur plutôt religieuse, qui se rattachent aux institutions musulmanes; tels sont, avec le surnom en *al-dīn*, la plupart des épithètes et des titres composés, enfin le titre en *amīr al-mu'minīn*, qui marque la situation du titulaire vis-à-vis du calife, titre moitié religieux, moitié politique, formant comme un trait d'union entre cette catégorie et la suivante[3]. 2° Ceux qui se rattachent à la situation politique du titulaire et qui rappellent les origines de son royaume, issu d'un fief seldjoucide;

---

[1] Voir mes *Inscriptions arabes de Syrie* 34ss; *CIA* I, index à *naskhi*, etc.

[2] Voir mes mémoires (sous presse) sur les recueils épigraphiques D'OPPENHEIM et LEHMANN

[3] Voir *CIA* I, index à *titres sunnites* et *titres en amīr al-mu'minīn*. On observera que Lu'lu' est appelé tantôt *ḥusām*, tantôt *nāṣir*, tantôt *naṣīr amīr al-mu'minīn*; ces variantes n'ont rien d'anormal, car elles sont fréquentes dans les protocoles de cette époque

tels sont, avec le surnom en *malik*, les titres turcs et persans étudiés plus haut, enfin les titres sultaniens, qui forment une classe à part et méritent une étude spéciale[1].

Quant aux dates fournies par les inscriptions de Mossoul, 641 pour la porte de Sindjār et 646 pour le mazār d'Ibn al-Ḥasan, elles n'ajoutent rien à l'histoire et leur valeur est purement archéologique.

Archéologie. — Les inscriptions de Lu'lu' permettent de dater les monuments qui les portent, exactement pour les deux constructions qu'on vient de nommer, approximativement pour les autres; ce fait ne prendra toute sa valeur que lorsque nous aurons des relevés exacts de ces monuments. En 1766, NIEBUHR décrivait ainsi ceux de Mossoul: »Aucun prince mahométan (de Mossoul) ne s'est rendu aussi célèbre par des bâtiments qu'un certain Lu'lu', au VIIe siècle de l'hégire. Il fit bâtir Kara Seroi (SIOUFFI 541 à 543), un grand édifice (dans l'angle nord-est de l'enceinte, au bord du Tigre), actuellement en ruine... Dans ce palais, je trouvai à mon grand étonnement *80 à 100 figures humaines: mais pour la plupart, on leur a coupé la tête et il y en a d'autres qui sont encore plus endommagées. Elles ont toutes les mains croisées et sont dans une rangée, l'une à côté de l'autre, et se ressemblent si fort que le statuaire semble les avoir imprimées dans la chaux, dans une même forme.* Lu'lu' a aussi fait bâtir la *madrasa* ou collège (au sud du palais), de même qu'un superbe édifice sur le tombeau d'un saint nommé Yaḥyā ibn al-Ḥasan (au nord du palais, SIOUFFI 391 et 401) .... Lu'lu', *qu'on prétend avoir fait élever toute une chaine de magnifiques édifices*, depuis la madrasa jusqu'à la muraille de la ville, prit ce tombeau aux chrétiens ... Au dedans, j'observai, tout autour de la muraille, *une large*

[1] Détail curieux, le titre de sultan gravé sur les deux plats de cuivre ne figure pas dans les inscriptions de Mossoul datées de 641 et 646, bien que Lu'lu', d'après Abu l-faradj et Nuwairi cités plus haut, ait reçu du calife l'investiture comme sultan dès l'année 631. Il faut remarquer à ce propos que les auteurs emploient couramment le terme de sultan, comme nous celui de prince, dans un sens beaucoup plus large que la valeur diplomatique de ce titre. Il se pourrait donc que l'investiture n'ait eu lieu qu'après 646 et que les deux plats n'aient été gravés que plus tard. Un curieux détail qui semblerait confirmer cette hypothèse, c'est que le titre *sulṭān al-islām wal-muslimīn*, qui figure aussi dans l'inscription de Munich, se retrouve sur quelques monnaies de Lu'lu', mais seulement sur celles, frappées en 656, qui reconnaissent la suzeraineté du grand qān mongol, comme si Lu'lu' eût reçu de Mangū le titre de sultan en échange de sa soumission. Sur sa diplomatie, voir p. 198, n. 1, et l'anecdote caractéristique rapportée par Fakhri, éd. DERENBOURG 65

rangée de marbre et au-dessus, des guirlandes fort joliment taillées. Les inscriptions sont ici taillées en dedans, sans cela les mahométans ont coutume de les faire en relief... Je trouvai aussi ici un rang d'inscriptions dont les lettres sont formées en terre grasse et cuites«[1].

Les descriptions trop sommaires, mais concordantes, de NIEBUHR et de SIOUFFI font pressentir dans les ruines du quartier nord de la ville, autour de la citadelle, les restes d'une curieuse architecture, d'une décoration plus curieuse encore, enfin d'une iconographie musulmane qui, rapprochée des figures sculptées sur les murs de Konia, d'Amid et d'autres villes de cette région, ainsi que de celles gravées sur les monnaies et les cuivres d'art des Seldjoucides, des Ortokides, des Zenguides et des Ayoubites, prend, il faut bien l'avouer, une valeur inattendue. Dans ce coin d'Asie, la »hettitische Ecke« de M. STRZYGOWSKI, il y eut au XIIe et au XIIIe siècles une école de sculpture qu'on n'a pas assez remarquée[2]. De NIEBUHR à SIOUFFI, deux générations d'archéologues ont fouillé le sol de Ninive, à deux pas de Mossoul; mais les sculptures des monuments de Lu'lu' sont encore inconnues; peut-être est-il trop tard pour les relever[3].

Enfin les plats de Lu'lu' appartiennent à cet art du cuivre qui fleurit surtout au XIIe et au XIIIe siècles, où la représentation figurée joue, elle aussi, un rôle important et qu'on appelle école de Mossoul, précisement. Bien que ces cuivres aient donné lieu à de nombreux essais, il reste à faire une étude critique et définitive sur l'origine, le

---

[1] Voir NIEBUHR, *Voyage en Arabie* II, 292 et le plan de la ville, pl. XLVI

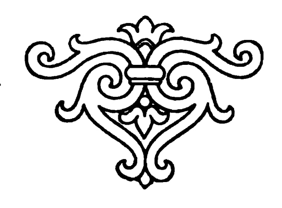
[2] Les figures monétaires ont donné lieu à de nombreux travaux sans que leur origine paraisse suffisamment éclaircie; citons seulement les noms de ADLER, CASTIGLIONI, LANCI, REINAUD, DE LONGPÉRIER, LAVOIX, FRAEHN, BARTHOLOMAEI, BERGMANN et de MM. KARABACEK, LANE-POOLE, NÜTZEL, SARRE, MIGEON. Quant aux sculptures, les documents épars dans les relations des explorateurs et ceux qui surgissent de partout, depuis l'ouverture des chemins de fer d'Anatolie, n'ont pas encore été soumis à une étude méthodique

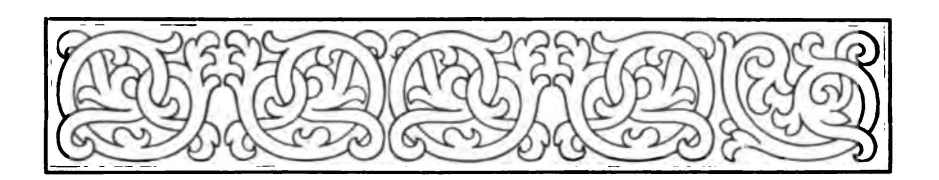
[3] Parmi les autres auteurs qui signalent en passant les monuments de Lu'lu' à Mossoul, j'ai consulté, sans y relever aucun détail nouveau: RITTER, *Erdkunde* XI, 184, 197; OPPERT, *Expédition en Mésopotamie* I, 78; BINDER, *Kurdistan* 235; MÜLLER-SIMONIS, *Arménie, Kurdistan et Mésopotamie* 383; D'OPPENHEIM, *op. cit.* II, 175; CUINET, *Turquie d'Asie* II, 822. Seul AINSWORTH, *Travels and Researches* II, 124, signale et reproduit une curieuse tête de femme provenant de ces monuments; n'ayant pas sous les yeux ce dessin, que je cite d'après RITTER, j'ignore s'il s'agit d'une sculpture antique ou médiévale; voir la note suivante

développement, la distribution géographique, l'iconographie et la décoration de cette école artistique[1].

[1] L'hypothèse d'une *école de Mossoul* repose sur ces trois faits: 1° Les célèbres mines de cuivre des hauts bassins du Tigre et de l'Euphrate; 2° un passage du géographe Ibn Sa'îd vantant, vers 1270, les objets de cuivre de Mossoul qu'on exporte en divers pays, passage signalé par DE LONGPÉRIER, LAVOIX, MM. REY et MIGEON, mais qu'on n'a pas cité intégralement et que je n'ai pas encore pu vérifier; 3° les cuivres d'art assez nombreux qui sont signés d'artistes de Mossoul (*al-mauṣilī*). Sans nier la valeur de ces arguments, il est permis d'observer, quant au premier, qu'un grand nombre de villes d'Asie Mineure et de Mésopotamie, tout aussi voisines que Mossoul des centres cuprifères, ont vu fleurir chez elles l'industrie des cuivres d'art, sans parler de Damas, du Caire et de tous les grands centres musulmans où cette industrie est signalée. Quant aux deux autres arguments, ils prouvent simplement que les cuivres d'art de Mossoul étaient célèbres au XIII[e] siècle et que les artistes de cette ville, où qu'ils aient travaillé, avaient intérêt à signaler leur origine. Mais ils n'autorisent pas à classer dans une *école* aussi limitée géographiquement tous les cuivres qui présentent les mêmes caractères artistiques; du moins ce terme ne doit-il être employé qu'avec une prudente réserve. Dans un mémoire où j'ai réuni des documents à ce sujet et cité les travaux antérieurs, *J. As.*, X[e] série, III, 20ss., j'ai relevé ce fait significatif que nous ne connaissons à ce jour qu'un *seul* cuivre dont on puisse *affirmer* qu'il a été fait à Mossoul même; il est certain que, s'il en existe d'autres, ceux de Lu'lu' doivent en être.

Depuis l'impression de ces pages, M. SARRE, dans *Jahrbuch der Kgl. preuss. Kunstsammlungen* 1905, Heft II, et M. MIGEON, dans *Gazette des Beaux-Arts*, 3[e] pér., XXXIII, 441 ss., ont publié de curieux fragments de terre cuite à figures de personnages et d'animaux, qui proviendraient de la région de Mossoul au début du XIII[e] siècle, d'après plusieurs indices concordants. M. SARRE m'écrit que la tête de femme relevée par AINSWORTH dans les monuments de Lu'lu' (voir note précédente) appartient au même groupe. Cette importante observation fixe un jalon précis pour l'origine de cette iconographie, qu'il est permis dès lors de rattacher au nom de Lu'lu'





The Kitāb Ghalaṭ aḍ-Ḍuʿafāʾ of Ibn Barrī.

By

Charles C. Torrey.

Abū Moḥammed ʿAbdallāh ibn Barrī ibn ʿAbd al-Jabbār al-Maqdisī al-Miṣrī was born in Cairo in the year 499 (1106), and died there in 582 (1187)[1]. His biography is given by Ibn Ḫallikān (Cairo ed. 1310, I, 268 f.; SLANE'S *Trans.* II, 70 ff.), and a briefer notice is given in Suyūṭī's *Ḥusn al-Muḥāḍara* (the Cairo lithograph, I, 245). There is also an account of his life (still unpublished) by Ibn al-Mulaqqin, as I learn from Professor GOLDZIHER[2].

Ibn Barrī enjoyed an extraordinary reputation, during his lifetime, as an authority in matters of Arabic philology, and since his death he has generally been regarded by native scholars as the most learned man of his generation. Ibn Ḫallikān says of him: كان علّامة عصره وحافظ وقته ونادرة دهره; and Suyūṭī: انتهى اليه علم العربية واللغة في زمانه. In Maqqarī I, 619 it is said of the grammarian Abū Bekr Moḥammed ibn ʿAbd al-Malik ibn as-Sarrāj[3]: ويكفيه فخرا انّه استاذ ابى محمد عبد الله بن برّى. Ibn Barrī's eminence in this field won for him the title ملك النحاة[4], "King of Grammarians". It is as a

[1] BROCKELMANN, I, 302, has 583/1187; in the Nachträge II, 696, he gives 582/1286 (sic); and in I, 282 (cf. II, 548) Ibn al-Barrī † 572/1176

[2] See the *Gött. Gel. Anzeigen*, 1899, p. 464

[3] I am indebted to Professor GOLDZIHER for this reference

[4] See GOLDZIHER's statement in the *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, LXVII, 1871, p. 249. He does not tell in what place the title is found

lexicologist, however, that he is best known in modern times, and the extent to which he is cited in the *Lisān al-ʿArab*, for example, bears witness to the high estimation in which he has been held. Among occidental scholars, GOLDZIHER has characterized his work, especially as a critic of Jauharī, in the *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, LXXII, 1872, p. 590 ff.

The principal lexical work of Ibn Barrī was his collection of annotations on Jauharī's *Ṣaḥāḥ*, entitled by him: كتاب التنبيه والايضاح عمّا وقع من الوهم فى كتاب الصحاح[1]; the source from which most of the citations in the *Lisān* and later works are derived. It must be borne in mind, however, that only a part of these annotations were the work of Ibn Barrī himself. He carried them only as far as the letter ش[2]; from that point on the work was continued by ʿAbdallāh ibn Moḥammed al-Bustī[3]. Nevertheless, the native lexicographers cite these حواشى all under the name of Ibn Barrī, so that the true state of the case has been quite generally lost to sight (see the Preface to LANE'S *Lexicon*, p. XIV). In BROCKELMANN'S *Gesch. der arab. Litteratur*, I, 129, top, for example, no account is taken of al-Bustī's share in the work.

Next in order of importance, after these annotations to Jauharī, comes a work (or possibly two works; see below) which had much the same character, but was called out by a different motive. Among those who were moved to reply to Ḥarīrī's درّة الغوّاص was one ʿAbdallāh ibn Aḥmed ibn al-Ḫaššāb († 568), who wrote a controversial treatise of some length; and to this Ibn Barrī replied in turn, defending

[1] H. Ḫ. IV, 93

[2] The exact point at which he ended his work is not known with certainty; there are various statements regarding it. H. Ḫ. IV, 93: وصل فيها الى اثناء حرف الشين; and a quotation from aṣ-Ṣafadī (*ibid.*): وصل الى دهش وهو ربع الكتاب; the Preface to the *Saḥāḥ* (Būlāq, 1282, p. 6): ويقال انه وصل فيها الى وبش ومات قبل اتمامها; and finally, the *Ḫizānat al-Adab*, II, 529, asserts that his glosses extended as far as وقش. It is not even certain that all of the annotations as far as the letter ش are truly the property of Ibn Barrī, for we are told that his teacher, ʿAlī ibn Jaʿfar ibn al-Qaṭṭaʿ, began the work (H. Ḫ. IV, 93: بنى ابن برّى على ما كتب ابن القطاع; cf. the Preface to the *Ṣaḥāḥ*, l. c.)

[3] The *Ṣaḥāḥ*, Preface, l. c. pronounces "*Basṭī*", saying: نسبة الى بسطة بالفتح من كورة جيان بالاندلس. But see Yāqūt, I, 624. BROCKELMANN has no mention of al-Bustī

Ḥarīrī. It is not quite clear, from the bibliographical notices which we have, whether Ibn al-Ḫaššāb wrote two separate treatises of this nature, or only one; and a similar doubt is possible in regard to the reply written by Ibn Barrī. A notice in Ḥ. Ḫ. III, 206 says that Ibn Barrī replied to Ibn al-Ḫaššāb's criticism of the *Durra*, in a work entitled اللباب [فى الردّ] على ابن الخشّاب; see also THORBECKE'S *Durra*[1], Introduction, p. 11, and Ḥ. Ḫ. VII, 721, where the editors express their perplexity, and Suyūṭī is cited also as saying that Ibn Barrī wrote a reply to Ibn al-Ḫaššāb's attack on the *Durra*. On the other hand, Ḥ. Ḫ. VI, 64 states that Ibn al-Ḫ. attacked Ḥarīrī's *Maqāmāt*, and was defended by Ibn B.: ردّ على الحريرىّ فى مقاماته وانتصر ابن برّى; and in V, 301 Ibn Barrī's rejoinder is entitled and described as اللباب فى الردّ على ابن الخشّاب فى ردّه على المقامات. There is no doubt, at all events, as to the criticism and defense of the *Maqāmāt*, for there are still in existence manuscripts embodying both: one in the Escurial Library, bearing the title منافسات ابن الخشّاب للحريرىّ فى المقامات وذبّ ابن برّى عنه, and another in Cambridge, entitled الردّ على الحريرى فى مقاماته وانتصار ابن برى (see the Nachträge in BROCKELMANN, ii, 696). But whether the controversy of these two scholars also included the *Durra*, or not, is a question that still awaits a satisfactory answer. So far as the notices in Ḥ. Ḫ. are concerned, it seems probable that the work there (twice) entitled اللباب is identical with the defense of the *Maqāmāt* now extant in the mss. mentioned above. It may originally have contained also a defense of the *Durra*; or the latter may have appeared separately; or it is even possible that the reports of this controversy over the latter work may have originated in a mistake. That which incited Ibn al-Ḫaššāb's criticism of Ḥarīrī was, in all probability, the *Durra*, and this is the book to which a reply would naturally be expected; but it may well be that the attack was directed only against the *Maqāmāt*. Still, it is not to be doubted that Ibn Barrī wrote some treatise on the *Durra*. More than one writer speaks of a commentary by him on that work[2], and Ḥ. Ḫ. III, 205 says: علّق عليه حاشيتَيْن. Our author seems in fact to have taken especial delight in just such word-studies as these. He also wrote

---

[1] My references to the *Durra* in the sequel are to THORBECKE'S edition

[2] See especially the statement of Ibn Ḫallikān in his biography

glosses on Jawālīqī's *Mu'arrab,* which are preserved in a ms. in the Escurial Library (BROCKELMANN, II, 696 [Nachträge])[1].

The treatise published for the first time in the following pages is of the same general character as those just mentioned, namely a criticism of certain words and phrases. Moreover, like the *Durra* (with which it has numerous points of contact) and the other works of that class[2], it is a polemic directed against the encroachment of the vulgar speech (كلام العامّة) in learned circles. Its title, غلط الضعفاء من الفقهاء[3], *The Blunders of the Weak among the Learned,* closely resembles the one chosen by Ḥarīrī; with this characteristic difference, that the latter, with its *Pearl of the Diver,* has a flavor of elegance and a suggestion of leisure that are wanting in the other. And in like manner Ibn Barrī's method of treatment here bears little resemblance to that which makes the *Durra* often so entertaining. There is none of the literary embellishment in which the older writer delighted; everything is put in the fewest possible words, and generally without either argument or illustration. As in the *Durra,* each paragraph begins with ويقولون. There is no obvious principle of arrangement, but the words and phrases seem to have been jotted down in the order in which they happened to occur to the writer. A considerable number of the words discussed are loan-words. The most of these were undoubtedly recognized by Ibn Barrī as of foreign origin, but he has not characterized them as such. I have designated the principal points of contact between this treatise and the *Durra,* and have added a few other notes, which may not be superfluous.

The manuscript from which the text is published is the only one now known to contain the work. It is the interesting codex no. 4231 of the Bibliothèque Nationale in Paris, the same codex from which DERENBOURG published Jawālīqī's *Livre des locutions vicieuses,* THORBECKE the *Kitāb al-Malāḥin* of Ibn Duraid, and GOTTHEIL the *Kitāb al-Maṭar* of Abū Zaid al-Anṣārī. It is so clearly written that there can hardly ever be any doubt as to the reading intended, and the pointing is for the most part extremely careful and correct. I have

[1] None of these works is mentioned by BROCKELMANN in the paragraph devoted to Ibn Barrī (I, 301 f.)

[2] See the partial list in the Introduction to THORBECKE's *Durra,* p. 7 ff.

[3] Ibn Ḫallikān, l. c., gives a part of this title, and terms the little treatise a جزء لطيف

added a few vowels and diacritical points, as well as a good many marks of punctuation, which the writer of the ms. began to use but soon abandoned. The غلط الضعفاء begins on fol. 15b.

كتاب
غَلَط الضُعفاء من الفُقهاء
لابن بَرِّىّ

بسم الله الرحمن الرحيم ربِّ انعمتَ فزِدْ۰ قال الشيخ الاجلّ الفاضل جَمال العلماء قُدْوة
الادباء ابو محمد عبد الله بن بَرِّىّ النحوىّ المَقْدسىّ رحمه الله۰ باب فى غَلَط الضُعفاء من
اهل الفِقْه من اَقْطارٍ مُخْتَلِفة * من ذلك قولهم البِداية[1] باليُمْنَى وصوابُه البُداءة بضَمّ الباء
والهَمْز لانّه من بَدَأْتُ فَلامُه هَمْزةٌ وعن الاصمعىّ فى مَصْدَر بَدَأَ بُدْءا وبُدْءةً وبَدْءةً وزاد
5 ابو زَيْد بُدَآءةً على وزن نُفّاحةٍ وكُلامُ الاصمعىّ حكاه القالىّ[2] فى كتابه البارِع وعن ابى
زيد ايضًا بُداءةً على وزن قُلامةٍ۰ ويقولون تَوَضّا من الميضاةِ وصوابه توضّأَ من الميضاءةِ
بالهمز فى الكلمتين[3]۰ ويقولون مَنِ اَسْتَقا قَقا وصوابه من استقاءَ فقاءَ بالمدّ والهمز۰
ويقولون لما (fol. 16a) يَخرج من الفَم دُفْعةً واحدةً قَلَسٌ بفتح اللّام وصوابه قَلْسٌ بسُكون
اللام۰ ويقولون البِراز[4] للكِناية عن الحَدَث بكَسْر الباء وصوابه البَراز بفَتْح الباء والاصْلُ فى
10 البَراز الفَضاءُ والمُتَّسَعُ من الارض كُنِىَ عنه بالحدث كما كُنِىَ عنه بالغايط۰ ويقولون
استَبْرَيْتُ الجاريةَ وصوابه استبرأْتُ بالهمز۰ ويقولون لواحد القَطانىّ قَطَنِيّةٌ[5] بفتح القاف

---

[1] For a fuller discussion of this infinitive, with the conflicting opinions regarding it, see LANE, s. v. بَدْءٌ, at the beginning. See also the *Šifāʾ al-Ghalīl* (Cairo, 1282), p. 52, where Ibn Jinnī comments on the word with his usual good judgment

[2] Abū ʿAlī Ismāʿīl ibn al-Qāsim, † 356, the first important representative of Arabic philology in Spain (Cordova), FLÜGEL, *Gramm. Schulen,* 112 f.

[3] Cf. Ḥarīrī, *Durra,* p. 96 f.

[4] This seems to have been one of the points on which Ibn Barrī differed from Jauharī. See the *Saḥāḥ,* s. v., where it is plain that his pronunciation of this word was *birāz*

[5] So pointed in the ms. But probably قُطْنِيَّة was intended; see DOZY, *Supplément,* s. v. This is the Aramaic קטניות; FRÆNKEL, *Fremdwörter,* p. 144

وصوابه قِطْنِيَّة بكسر القاف. ويقولون أَذَّنَ العَصْرُ[1] وصوابه أُذِّن بالعصر. ويقولون
سَلَفُ الرجلِ بفتح اللام وصوابه سَلِفُ الرجل بكسر اللام. ويقولون للبَساتين الاجِنَّةُ وصوابه
الجِنان الواحد جَنَّةٌ وانّما تاتى الاجِنَّةُ جمعُ جِنانٍ[2] وجَمعُ الجَمْعِ مَقْصورٌ على السَماع ولا
يقاسُ عليه. ويقولون لِما يُسْقَى عليه من البير[3] (fol. 16b) بَكَرَةٌ وصوابه بَكْرَة. ويقولون
5 الذَهَبُ بالذَهَبِ رِبًا الّا ها وَها[4] والأَفْصَحُ هآءَ وهآءَ بالمدّ والهمز[5]. ويقولون لا تُجْزِى
عَنْكَ اى لا تَقْضِى وصوابه تَجْزِى بفتح التاء فانْ قُلْتَ تُجْزِى بالفتح جاز لانه يُقال أَجْزَأَتْ[6]
عنك شاةٌ لُغَةٌ فى جَزَتْ عنك تَجْزِى. ويقولون اذا وقع فى المآء ما لا نَفْسَ له سايلةٌ[7]
كالخُنْفَسا وصوابه كالخُنْفسآءِ بالمدّ. ويقولون المَذْىُ والوَذْىُ بالذال المُعْجَمة[8] والصواب
فى الوَدْىِ بالدال غير المعجمة. ويقولون لا يَنْتَقِضُ الوُضوءُ بمَسِّ شَرْجٍ ولا رُفْغٍ[9] باسْكانِ
10 الراء من شرج وصوابه شَرَجٌ[10] وهو مَضَمُّ الاسْتِ وقد اجاز بعضهم اسكانه. ويقولون اذا
رَأَتِ المرأةُ القُصَّةَ البَيْضاءَ[11] بضمّ القاف والصواب القَصّة بفتح القاف. ويقولون غُسْلُ
الجنابةِ بضمّ الغين والأَجْوَدُ غَسْل بفتح (fol. 17a) الغين وهو المَصْدَر والغُسْل بالضمّ
الاسمُ[12] وفى الحديث عن ابن عبّاس قال قالت مَيْمونة وَضَعْتُ للنبىّ صلعم غُسْلًا فسَتَرتُه

[1] Very common in modern usage. Cf. "the hour struck", &c. This opinion of Ibn Barrī is cited in the *Miṣbāḥ*, s. v. أذن

[2] A marginal note here: او جمع جنين

[3] I. e., the grooved wheel, pulley, or other device about which the rope passes

[4] This sentence is from the *Ḥadīth*. See Buḫārī, ed. KREHL, II, p. 30 f.

[5] See also the *Durra*, p. 140, where it is added, that either هاءَ or هاءِ may be read

[6] Ms. اجْزأتُ. This is given in the native dictionaries as the dialect of the Banū Tamīm

[7] Ms. سايَلَةٌ. "Streaming", or (more likely) "spread out", like a black-beetle? Possibly the reading of the text is not the right one. The خنفساء plays a part in several well known proverbs

[8] It is of course only to the latter of the two words that exception is taken. The pronunciation of وَذى was very naturally made to conform to that of its companion مَذى. On the meaning of ودى here, see the *Lisān*, XX, 262, lines 8—14

[9] Ms. رُفع

[10] See on the contrary the *Lisān*: والشَرْج والشَرَج ولاولى أفصح

[11] The allusion is to the phrase in the *Ḥadīth*: حَتّى تَرَيْنَ القَصّةَ البَيْضاءَ (see Buḫārī, ed. KREHL, I, 89, line 6)

[12] Cf. the *Durra*, p. 155

بثوبٍ فصَبَّ على يَدَيْه فغسَلهما الحديث بطُوله[1] وفى روايةٍ أُخْرَى وضعتُ للنبىّ صلعم ماءً
للغَسْل فغسل • ويقولون حَزْراتُ المالِ لخِيارِه بسُكون الزاى وصوابه بفتح الزاى • ويقولون
جَذْعةٌ بسُكون الذال وصوابه جَذَعة بفتح الذال • ويقولون لما بَيْن الفَريضتَيْن[2] وَقْصٌ
بسكون القاف وصوابه وَقَصٌ بفتح القاف • ويقولون لواحد الأَنْفال وهى الغَنائمُ نَفْل بسكون
5 الفاء وصوابه نَفَل بفتح الفاء • ويقولون بَعْضُهم لا يُضَحَّى بالشاة الحَمِرَةِ[3] أى التى أَنْتَنَ فُوها
وصوابه الخَمِرةُ بالخاء المُعْجمة • ويقول بعضهم لا بأْس ان يُحْرِمَ الرجلُ فى البرْنكات
وصوابه البَرْنكانيَّاتُ[4] يقال كِساءٌ بَرَنْكانىٌّ[5] لبعضِ الاكسيةِ السُودِ • (fol. 17b) ويقولون

---

1 See Buḫārī, I, pp. 75 ff.

2 Explained in the *Saḥāḥ*, s. v. وقص. The allusion is to the regulations regarding the tax called الصدقة; see Buḫārī I, 368 f.

3 How wide-spread this usage was, and how well supported, may be judged from the fact that in LANE the form with خ is not even mentioned as possible. But has not Ibn Barrī some right on his side, in so far as the question is one of etymology? The word has no obvious connection with other derivatives of the root حمر in its recognized meanings, while on the other hand the connection with the idea of *fermentation*, the odor of soured liquids, &c., seems most probable. That is, this word حَمِرَةٌ, with its congeners, really belongs, in meaning, to the group of words headed by خَمْر, خَمِير &c.—words which were undoubtedly borrowed from the Aramaic (FRÆNKEL, p. 161). If this is true, we must then conclude, either that the word in this signification (حَمِرَ, حَمِرٌ, أَحْمَرَ, &c.) belongs to the borrowing from the Aramaic, but was early differentiated in pronunciation from the others of its group; or else (which seems to me much more likely) that it is genuine Arabic, and the only surviving equivalent of the Heb. and Aram. root חמר, *ferment*. It is to be noted that there is no other Arabic equivalent of this root. GES.-BUHL's *Lex.*, s. v. חמר, appeals to an "Arab. خَمَرَ, gähren, brausen", but there is no such Arabic verb. And whatever forms of the verb خمر there are which are connected in meaning with خَمِير, خَمْر, &c. are merely denominative

4 A word which seems to be of Persian origin, though I have not been able to trace it satisfactorily. The "Persian بَرَنْكان, *vestis, indumentum*", on which EGUILAZ (*Glosario*, 341) and LAMMENS (*Mots français*, 55 f.) rely might conceivably be a mere acquisition from the Arabic (as it is regarded, e. g., by RICHARDSON in his *Persian Dict.*). Ibn Duraid (cited in the *Tāj*) and Jawālīqī declare it to be not Arabic, but a loan-word. The native lexicons give as the usual forms بَرْنَكان and بَرْنَكانىّ, neither of which is given in DOZY's *Noms des vêtements*, p. 68. The common form بُرَّكان (from which come the English *barracan*, Spanish *barragan*, French *bouracan*, &c.) is only one of the several phonetic variations

5 So pointed in the ms.

لواحد العُروض من الامتعة عَرَضٌ بفتح الراء وصوابه عَرْضٌ[1] بإسْكان الراء • ويقولون
هو يَمْلِكُ رِجْعة المرأةِ بكسر الراء والافصح رَجْعةَ بفتح الراء وكذلك طَلَاقٌ رَجْعىٌّ وكذلك
فُلان يُؤْمِن بالرَجْعة اى بالرجوع الى الدُنْيا بعد الموت • ويقولون كتابُ الوَلا بالقَصْر
وصوابه كتابُ الوَلَاء بالمدّ • ويقولون العاريةُ بتَخْفيف الياء وصوابه العاريّة بتَشْديد الياء •
ويقولون كتاب القِسْم بكسر القاف وصوابه القَسْم بفتح القاف • ويقولون المُولَى عليه بضمّ 5
الميم وتخفيف اللّام وصوابه المُوْلِىّ عليه بفتح الميم واسكان الواو وبالتشديد • ويقولون
سَيْفٌ مَحْلِىٌّ بفتح الميم والأَجْوَدُ مُحْلىٌّ[2] بضمّ الميم • ويقولون فى جَمْع صاعٍ[3] آصُعٌ وصوابه
أَصْوُعٌ • ويقولون الماء الذى تَلِغُ فيه الكِلابُ بكسر اللّام وصوابه تَلَغُ بفتح اللام •
(fol. 18a) ويقول بعضهم سُحُورُ الصائم بضمّ السين وصوابه سَحور بفتح السين وكذلك الفَطور
بفتح الفاء والنَضوح لبَعْض الاشربة والدَلوك لما يُتَدلَّك به والسَفوف والذَرور والنَقوع 10
والمَصوص • ويقولون إذا ضَرَبَه فى يده فشُلَّتْ[4] بضمّ الشين وصوابه فشَلَّتْ بفتح الشين
وكذلك يقولون لمَنْ ضَرَبَتْ أُذُنَه فصُمّتْ بضمّ الصاد وصوابه فصَمّتْ بفتح الصاد •
ويقول بعضهم أُبيعَ المتاعُ بالالف وصوابه بِيعَ فأمّا أُبيعَ فمعناه عُرِضَ للبَيْع • ولا يَفْرُق
بعضُهم بين قولهم أَقْرُصِى ثَوْبَكِ من دم الحَيْض وبينْ[5] قَرِّصِيه والفرقُ بينهما أنّ اقْرُصيه بمعنى
اَغْسِليه باطْراف اصابعكِ وقرّصيه قَطِّعِيه • ولا يفرق بعضُهم بين رَمَحَتْهُ الدابّةُ ونَفَحَتْه 15
والنفح باليد والرمح بالرِجْل • ويقولون زَرِّيعَةٌ بالتشديد لما يُزْرع من الحَبّ وصوابه زَرِيعة
(fol. 18b) بالتخفيف • ويقول بعضهم التَقْصيرُ من الصلاة وصوابه القَصْر وقد قَصَرَ من
الصلاة قال الله سبحانه أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ[6] • ويقول بعضهم اذا رُعِفَ[7] فى الصلاة بضمّ

[1] According to the *Tāj*, there is a distinction, عَرَض being the more comprehensive term

[2] Not recorded in the dictionaries, which recognize no IV. stem of حلى. The usual form is مُحَلًّى

[3] Aramaic צוע. FRÆNKEL, p. 204 f.

[4] Ḥarīrī, *Durra*, p. 139. See also the *Lisān*, XIII, 384, middle. It is natural that this usage—the employment of the passive voice in speaking of *afflictions*—should have been wide-spread. So for example وُسْوِسَ side by side with وَسْوَسَ

[5] A good example of the *desirable* repetition of بين. NÖLDEKE, *Zur Grammatik des classischen Arabisch* p. 56 [6] Sur. 4, 102

[7] Cf. Al-Ḫafājī, in his comm. on the *Durra* (THORBECKE's ed., p. 19, top): وأمّا رُعِفَ بضمّ الراء وكسر العين فعامية ملحونة

الراء وصوابه رَعَفَ بفتح الراء• ويقول بعضهم دَمٌ غَيِطٌ بالغين المعجمة وصوابه عَبِيطٌ بعين
غير معجمة للطَرِىّ• ويقول بعضهم بَشِيمَةٌ بالباء للتى تَخرج مع الوَلَد وصوابه مَشِيمة بالميم•
ويقول بعضهم يَهْذُر فى قِرآءته وصوابه يَجْذُر فى قِرآءته• ويقول بعضهم لبايع الرقيقِ
نَخَّاصٌ وانّما هو نخّاس[1] بالسين• ولا يفرق بعضهم بين عِفاص القارورة وصِمامها وعِفاصُها
الجِلد الذى يُلْبَس راسَها وصِمامُها الذى يَدْخل فى فيها والوِكَآء هو الخَيْط الذى تُشَدّ به
القِرْبة وغيرُها• ويقول بعضهم لا يَبِعْ بَيْعُ الرُزْنامج[2] بكسر الميم وصوابه بفتح الميم كانّه
بيعُ عِدّةِ اثوابٍ على ما فى الرُزْنامَج• (fol. 19a) ويقول بعضهم لما يُرْمَى من الكَرِش فَرْثٌ
وصوابه سِرْجِينٌ ولا يقال له فَرْث الّا ما دام فى الكرش[3]• ويقولون مَبْيُوعٌ ومَعْيُوبٌ
وصوابه مَبِيع ومَعِيب[4]• وممّا يَغلط فيه اكثر الناس الجِبْسُ والجِيرُ وانما هو الجِصُّ والجَيّارُ[5]
وكذلك صابورُ[6] المركبِ يقولونه بالسين وهو بالصاد• وللميزان العظيم [يقولون] قَلَسْطُونَ
باللام وانّما هو قَرَسْطون[7]• ويقولون مِرْعِزٌ وصوابه مِرْعِزّآء او مِرْعِزّى[8]• ويقولون
مَزْدَغة[9] لما يُجْعَل تحت الصُدْغِ وصوابه مِصْدَغة• ويقولون دَشيش وصوابه جشيش•
ويقولون اذا اَرْتفع الضُحَى وصوابه ارتفعت لانّها مؤنّثة وانّما يجوز ان يُقال ارتفع على حَدّ
قوله تعالى فَمَنْ جآءهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبّه[10]• ويقولون أَرْضٌ بُورٌ للتى لم تُزْرَعْ وصوابه بَوْر
بفتح الباء وجَمْع بَوْر (fol. 19b) بُورٌ[11]• ويقولون على المُحْتَسِب أَنْ يُعَيِّرَ الموازينَ وصوابه
ان يُعايِرَ[12] وقد عايرها• ويقولون هم القَمامِسةُ لرُؤَسآء النَصارَى وصوابه القَوامسة الواحد

---

[1] Originally cattle-driver, -dealer, from نخس = نخز, to goad

[2] I. e., he is zealous for the correct pronunciation of a Persian word which is not even found in the Arabic dictionaries

[3] This whole paragraph is also in the *Durra*, p. 163

[4] *Durra*, p. 60, top

[5] For the history of these two loan-words, see FRÆNKEL, p. 9

[6] Ar. صابورة (also صَبورة) is the Lat. *saburra* (whence French *saburre*). See DOZY, *Supplément*

[7] From the Greek χαραστίων; FRÆNKEL, p. 199

[8] Also مَرْعِزّى, &c. If I am not mistaken, this is simply the Syriac ܡܪܥܙܐ, "goats' wool". The native lexicographers enter it under the root رعز

[9] So pointed in the ms.

[10] Sur. 2, 276

[11] Very possibly this is another loan-word, as ܒܘܪ is the regular Syr. technical term for uncultivated land. Cf. also Jewish Aram. בור

[12] But even high authorities differed in regard to this. Cf. the *Tāj*, III, 435, top: قال الازهرى فرق الليث بين عايرت وعيّرت فجعل عايرت فى المكيال وعيّرت فى الميزان

قُومسٌ[1] • ويقولون اذا أَخْرَجَ حِشْوةَ بَطْنِه بكسر الحاء وصوابه حَشْوة بفتح الحاء • ويقولون
ذَهَبٌ خَلاصٌ[2] بفتح الخاء وصوابه خِلاص بكسر الخاء • ويقولون حديثٌ مُسْتفاضٌ وصوابه
مستنفِيضٌ وكذلك ثَوْب مَصُون ولا تَقُلْ مُصان[3] ومكان مَخُوف ولا تَقُلْ مَخِيف وتقول
مبْغَضٌ ومُبْطَلٌ ومُحْرَقٌ ولا تَقُلْ مَبْغُوض ومَبْطول ومَحْروق وتقول هذا رابِح فى تجارته
وخاسِر ولا تَقُلْ مُرْبِح ولا مُخْسِر وتِجارة رابحة وخاسرة ولا تَقُلْ مُرْبِحة ولا مُخْسِرة وتقول
متاعٌ مُقارِبٌ ولا تَقُلْ مُقارَبٌ • ويقولون الباعُوث[4] بالعين والثاء وهو عِيدٌ (fol. 20a) للنَصارَى
وصوابه الباغُوث بالغين المعجمة والثاء • ويقولون لمَرَضٍ بالمَقْعدة وفى داخل الانف
ايضًا الناسُور بالنون وصوابه الباسُور[5] بالباء والجمع بَواسيرُ[6] وامّا الناسور بالنون فهو
عِلة تَحْدُثُ فى مَأْقَى العين تسقِى فلا تَنْقَطِع ويقال ناصور بالصاد ايضًا • ويقولون فى
حديثِ امّ سلمة إِنّى امرأةٌ أَشُدُّ ضَفْرَ راسى[7] بفتح الضاد واسكان الفاء وصوابه ضُفُر راسى
بضمّ الضاد والفاء وهو جمع ضَفيرة مثل سَفينة وسُفُن فامّا الضَفْر فهو الفِعْل • ويقولون
شُرّافةُ المسجد وصوابه شُرْفة والجمع شُرُفات وشُرَف • ويقولون للذى يُصْبَغ به نِيل
وصوابه نِيلَج ونِيلَنْج[8] • ويقولون نِيرةُ الثَوْبِ وصوابه نِيرٌ[9] وجمعها نِيَرٌ • ويقولون للحَصير
الذى يُصَلّى عليه مُصَلّات والصواب مصَلًّى • ويقولون شَوْرةُ العَرُوسة وصوابه

1 The Latin *comes*; FRÆNKEL, p. 279. قمامسة is plur. of قُمَّس, the usual form of the word in modern Egypt

2 *Durra*, p. 84 f.

3 *Durra*, p. 58 ff. Cf. also, for the following examples, p. 37 f.

4 The Syriac ܒܥܘܬܐ; FRÆNKEL, p. 277

5 Plainly a loan-word, but of hitherto unexplained origin. FRÆNKEL, p. 265, thinks of some word connected with ܒܣܪܐ, "unripe grapes". I would suggest rather ܒܣܘܪܐ, "that which flows, or discharges", a word used in various applications in Syriac medicine, and a very fair equivalent of αἱμοῤῥοΐς, which is itself also used of the flow of blood from the nose as well as from hemorrhoids. As for ناسور, which is generally treated as a genuine Arabic word (though called معرب in the *Ṣaḥāḥ* and the *Miṣbāḥ*, and also in the *Šifā' al-Ghalīl*, p. 228), it is the Persian word "ulcer". The Syr. ܢܐܣܘܪܐ (PAYNE SMITH, col. 2443) is simply transferred from the Arabic

6 Ms. بواسيرُ

7 A marginal note: ذكر ابن فارس فى شرح غريب المُزَنىّ قال فى قول امّ سلمة إِنّى امراة اشدّ ضفر رأسى فالضفر الفتل ويقال شعر مَضْفُور ومُضَفَّر. This is the *Gharīb* mentioned in BROCKELMANN, I, 129 (and note 2), where the name is incorrectly given as Māzinī. Ibn Fāris is of course Aḥmed ibn F. ibn Zakarīyā ar-Rāzī † 395

8 These words are of course of Persian origin

9 Aram. נירא; FRÆNKEL, pp. 94, 131, 133

(fol. 20b) شُوارُ العَروس بغير هاء على وزن غُثالٍ وامّا الشُورة بضمّ الشين فهى الهَيْـئة
يقال هو حسن الشُورة اى الهَيْـئة • ويقولون لما يُمْلَى[1] به الماء قادُوس ويجمعونه
قَواديس وصوابه قَدَس والجمع أقْداس على وزن فَرَس وأفْراس وامّا قادُوسٌ وقواديسُ
على وزن ناوُوس ونَواويسَ فليس بعَرَبِىٍّ[2] • ويقولون لواحد السِباخ[3] من الارض سَبِخة
5 بكسر الباء والصواب سَبَخة بفتح الباء فانْ جعلتَها صفةً لا آسمًا قُلْتَ ارضٌ سَبِخةٌ اى ذاتُ
سِباخٍ بكسر الباء • ويقولون الفَوّةُ لعُروق حُمْرٍ يُصْبَغُ بها وصوابها فُوّةٌ[4] • ويقولون
لبَعْضِ نَباتٍ تَدُومُ خُضْرتُه سِيكرانٌ[5] بفتح الكاف وصوابه سَيْكُران بضمّ الكاف قال
ابن الرِقاع[6]

وشَفْشَفَ حَرُّ الشَمْسِ كُلَّ بَقِيَّةٍ   مِن النَبْتِ إِلَّا سَيْكُرانًا وحُلَّبَا[7]

10 (fol. 21a) ويقولون فى جَمْع فَرْوٍ أفْرِيَةٌ وصوابه فِراءٌ • ويقولون وَقَعَ فى أمْرٍ مَهُولٍ
وصوابه هايلٌ • ويقولون حَنْبَلٌ لبعض أبْسِطةِ الصُوف وقال ابو عمرو الشَيْبانىّ الحَنْبَل
الفَرْوُ لا غَيْر • ويقولون نُوفَرٌ وصوابه نَيْنُوفَرٌ ونيلَوْفَرٌ[8] بفتح اللام • ويقولون مَرْوَرَوْذٌ[9]
بتشديد الراء[10] الثانية وصوابه مَرْوَرُوذٌ بتخفيفها • ويقولون زَنْبِيلٌ[11] بفتح الزاى مع النون
وصوابه زِنْبِيل بكسر الزاى اذا كان فيه النون وزَبِيل بفتح الزاى اذا حَذَفْتَ النون •
15 ويقولون هو حسن السِحْنةِ بكسر السين واسكان الحاء والصواب السَحَنة بفتح السين والحاء

---

1 So the ms.

2 Of course neither word is Arabic. ناووس, "temple", is the Greek ναός; and قادوس, قدس (FRÆNKEL, p. 72 f.) is κάδος. The form قَيْدُوس also occurs, see DOZY

3 Ms. سَباخ; a form which does indeed occur (see DOZY), but of course not as a plural. It may be doubted whether these are genuine Arabic words. I do not know whether the Persian سِبَخ, "salt", is native or borrowed

4 The פואה of the Mishna, Syr. ܦܘܐ. LÖW, *Pflanzennamen*, p. 311

5 Also شَيْكران, شَوْكران, سُكْرون, from Aram. ܫܝܟܪܘܢ, שיכרון, &c.; LÖW, *Pflanzennamen*, p. 381 f. In all probability this was originally a *diminutive*, "the little intoxicant"

6 Ms. الرَّقاع. The poet عدىّ بن الرِقاع العاملى was a contemporary of Jarīr

7 The meter is *Ṭawīl*

8 Even in the original Persian the word appears in several different forms

9 I do not know what this is, but give the pointing of the ms.

10 So the ms. Evidently a mistake for الواو

11 Pers. زَنبيل and (thence) Aram. זבילא; FRÆNKEL, p. 78

والسّخنْآة بالمدّ والهمزه ويقولون هو يَضُرُّ بامْرأتِهِ بفتح الباء مع الباء وصوابه يُضِرُّ بضمّ الباء
اذا كان معه الباء يقال ضَرّه الشئُ يَضُرُّ وأَضَرَّ به يُضِرّه ويقولون (fol. 21 b) كان كذا
فى شَهْرِ رَبيعِ الاوّلِ بالإضافة وصوابه شهرُ ربيعِ الاوّلِ بالتّنْوين[1] وكذلك ايضًا يقولون
جُمادَى الاَوّلِ وجمادى الاخرِ والمَشْهُورُ جمادى الأُولَى وجمادى الاخِرةُ[2] لانّ النَعْتَ
لجمادى وهى مُؤنّثةٌ ويَضَعُون المُقْصِرَ مَوْضِعَ المُقَصِّرِ والمُعْذِرَ[3] موضعَ المُعَذِّرِ ولا 5
يَفَرِّقُون بين ذلك والفَرْق بين ذلك انّ المُعْذِرَ باسكان العين وكسر الذال وتخفيفها
المُبالِغُ فى العُذْر والمُعَذِّرُ[4] بفتح العين وتشديد الذال وكسرِها المُقَصِّرُ فى العُذْر والمُقْصِرُ
باسكان القاف وتخفيف الصاد مع كسرها هو الذى يَنْزِعُ عن الشىء وهو قادِرٌ عليه
والمُقَصِّر بفتح القاف وتشديد الصاد مع كسرها ايضًا هو العاجِزُ وأَنْشَدَ ابنُ دريد
لنفسه (fol. 22 a) 10

لَيْسَ المُقَصِّرُ وانيًا كالمُقْصِرِ حُكْمُ المُعْذِرِ غَيْرُ حُكْمِ المُعَذِّرِ

تمّ الكتاب والحمد لله وحده وصلواته على محمد نبيّه وآله وسلامُه وكان الفراغ من
نسخه فى العشرين من شهر الله الاحبّ سنة احدى وثلاثين وستمايه

The following is an alphabetical list of the objectionable words and phrases which are discussed in this treatise. Native Arabic words are entered according to the order of their roots; and words of foreign origin (certain or suspected) are furnished with an asterisk *. The correct forms are generally added in Parenthesis.

*آصع (أَصْوُع) 218, 7
أَذَّنَ العَصْرُ (أَذِّنَ بالعصرِ) 216, 1
*باسور ناسور 220, 8
*باعوث (باغوث) 220, 6
بِداية (بُدآءَة) 215, 3
بِراز (بَراز) 215, 9
*بَرْنكات (بَرْنَكانيّات بَرَنْكانىّ) 217, 6
برى .X (برأ .X) 215, 11

[1] As is well known, high authorities differed on this point; see LANE, s. v. ربيع. Our standard modern grammars of classical Arabic give the phrase in the form disapproved by Ibn Barrī [2] Ms. الأخِرَة [3] Ms. والمُعْذِرِ
[4] Ms. والمُعَذَّرُ

بشيمة (مشيمة) 219, 2

مَبْطول (مُبْطَل) 220, 4

مَبْغوض (مُبْغَض) 220, 4

بَكَرة (بَكْرة) 216, 4

*بُور (بَوْر) 219, 14

أَباع (باع) 218, 13

مَبْيوع (مَبِيع) 219, 8

*جِبْس (جِصّ) 219, 9

جَذْعة (جَذَعة) 217, 3

أَجْزَى (جزَى) 216, 5

جُمادى الاوّل (ج' الاولى) 222, 4

*أَجِنّة (جِنان) 216, 2

*جِير (جيّار) 219, 9

مَحْروق (مُحْرَق) 220, 4

حَزُرات (حَزَرات) 217, 2

حشْوة (حَشْوة) 220, 1

مَحْلِيّ (مُحْلِى) 218, 7

حَمِرٌ (خَمِرٌ) 217, 5

حَنْبَل بغير معنى الفَرْو 221, 11

مُخْسِر (خاسِر) 220, 5

خَلاص (خِلاص) 220, 2

خنفسا (خنفساء) 216, 8

مَخِيف (مَخُوف) 220, 3

دشيش (جشيش) 219, 12

مُرْبِع (رابع) 220, 4

شهر ربيعِ الاوّلِ (شَ' ربيعٍ الاوّل) 222, 3

رِجْعة (رَجْعة) 218, 2

*رُزْنامِج (رزنامَج) 219, 6

رُغِف (رَغَف) 218, 18

رمح نفع 218, 15

مَزْدغة (مِصْدغة) 219, 12

زرّيعة (زريعة) 218, 16

*زَنْبيل (زِنْبيل زبيل) 221, 13

*سابور (صابور) 219, 10

*سَبِخة (سَبَخة) سِباخ 221, 4

سُحور (سَحور) 218, 9

سِخْنة (سَخَنة سَخْناء) 221, 15

سرحين فرث 219, 7

سَلَفٌ (سَلِف) 216, 2

*سَيْكَران (سيكُران) 221, 7

شَرْج (شَرَج) 216, 9

شُرّافة (شُرْفة) 220, 12

شُلّ (شَلّ) 218, 11

شَوْرة (شُوار) شُورة 220, 14

مُصَلّات (مُصَلًّى) 220, 14

صُمٌّ (صَمٌّ) 218, 12

صِمام عِفاص وِكاء 219, 4

مُصان (مَصُون) 220, 3

ارتفع الضُحَى (ارتفعت الضُ') 219, 13

ضَرّ ب (أضرّ ب) 222, 1

ضَفْر (ضُفُر ضفيرة) 220, 10

عذّر أعْذر 222, 5

عروسة (عروس) 220, 14

عَرض (عَرْض) 218, 1





Das Kitābu-l-Itbāʿi wa-l-Muzāwaǧati
des Abū-l-Ḥusain Aḥmed ibn Fāris ibn Zakariyā.

Nach einer Oxforder Handschrift herausgegeben

von

R. Brünnow.



Die Schrift des Grammatikers Aḥmed ibn Fāris († A. H. 395 = A. D. 1004) über die Reimformeln im Arabischen war bisher nur durch die Auszüge in es-Suyūṭī's *Muzhir* einigermaßen bekannt. Im Jahre 1888 erwarb die Bodleiana eine Handschrift dieses Werkes, die ich hiermit zum Abdruck bringe. Sie trägt die Aufschrift: *Belonged to John Fiott B. A. St. John's College, Cambridge 1806* und die Bibliotheksvermerke: *MS. Arab. f. 6* und *G. C. R. no. 8, New Cat^a no. 87*. Die Nummer der Bodleiana kann ich leider nicht angeben, da die Handschrift, deren Kenntnis ich der Güte Dr. NEUBAUER's verdanke, bei meiner Anwesenheit in Oxford im Jahre 1889 noch nicht katalogisiert war.

Bei FLÜGEL, *Gr. Schulen* 248 heißt das Werk فتاوى فقيه العرب للاتباع والمزاوجة; im *Muzhir* ist der Titel nicht angegeben, die I 200 o. angeführte Vorrede stimmt aber bis auf eine Variante (الثانى st. الاخر in Z. 4) mit den ersten fünf Zeilen der Vorrede in der Handschrift wörtlich überein.

GRÜNERT, *Die Alliteration im Alt-Arabischen* (Wien 1888) S. 12 führt nach der Angabe im *Muzhir* I 202, 26 ein zweites Werk des Ibn Fāris über diesen Gegenstand an, das den Namen إلماع الاتباع trug und anscheinend ein Auszug aus dem größeren Werke war. Indes beruht diese Angabe wohl auf einer Flüchtigkeit es-Suyūṭī's, da er I 199, 27

(wo الالماع فى الاتباع steht) diesen Auszug ausdrücklich sich selbst zuschreibt und ihn mit vielen neuen Beispielen bereichert hat; überdies wird ein الماع فى الاتباع von es-Suyūṭī bei Ḥağğī Ḫalfa I 420 erwähnt.

Die Handschrift ist laut Unterschrift im Ṣafar des Jahres A.H. 626 = Jan. A.D. 1229 in einem guten alten Nesḫī mit reichlichen Vokalzeichen geschrieben. Der Text ist im allgemeinen gut; da es sich um ein Unicum handelt, habe ich die handschriftlichen Lesarten aller verbesserten Stellen mitgeteilt, auch wenn sie bloß auf Schreibfehlern beruhen.

Am Schluß des Textes ist noch folgende Bemerkung Ibn Duraid's hinzugefügt:

فصل من غير الكتاب قال ابو بكر بن دُرَيْدٍ رحمه الله انّ من كلامهم الاتباع والمزاوجة والقَلْب والابدال، فالاتباع يكون بلا واسطةٍ ولا حَرف كقولهم جائعٌ نائعٌ وحَسَنٌ بَسَنٌ ونحوه، والمزاوجة بالحرف كقولهم جَبَذَ وجَذَبَ[1] ونحو ذلك، وقد قال قوم انّ هذه لُغاتٌ للعرب وليست بقَلْب ولا إبدالٍ ولا اتباعٍ وقد علمْنا له كتابا فاذا اردتَه فاطلُبْه فيه ان شاء الله تعالى

f. 1a

كتاب الإتباع والمزاوجة

تأليف الشيخ ابى الحَسَن احمد بن فارس بن زكريا رحمه الله تعالى رحمةً واسعةً منه وكرمه امين

f. 1b

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتابُ الإتْباعِ والمُزاوجَةِ وكلاهما على وجهَيْن احدُهما أن تكون كَلِمتَانِ مُتوالِيَتان على رَوِيٍّ واحدٍ والوجهُ الآخرُ أن يختلِفَ الرويّان ثمّ تكون بعد ذلك على وجهَيْن احدُهما ان تكون الكلمة الثانية ذات معنًى معروفٍ والآخرُ[2] أن تكون الثانية غيرَ واضحةِ المعنى ولا بيّنةَ الاشتقاقِ إلّا أنّها كالإتباع لِما قبلها، وكذا رُوِىَ أنّ بعض العرب سُئل عن هذا الاتباع فقال هو 5

[1] Es muß hier etwas ausgefallen sein, da das Beispiel einen قلب darstellt; s. *Muzhir* I 229 unten [2] SM I 200, 4: والثانى

شىءٌ نَتِدُ به[1] كَلامَنا، وقد ذكرتُ فى كتابى هذا ما انتهى الىّ من ذلك
f. 2a وصنّفتُه على الحروف ليكون ألطفَ *وأقربَ مأخذًا ان شاء الله تعالى ۝

باب ما جاء من الإتباع والمزاوجة على الباء ۝

تقول العرب إنّه لَسَاغِبٌ لاَغِبٌ، فالساغبُ الجائعُ واللاغبُ المُعْيِى
الكالُّ وهو السُّغُوبُ واللُّغُوبُ، قال الشاعر[2] * عَرَقُ السِقآء[3] على القَعُودِ
5 اللاغِبِ*، ويقولون رَجُلٌ حَرِيبٌ سَلِيبٌ، يقال حُرِبَ ما لَهُ فهو حَرِيبٌ
وقومٌ حَرْبَى، قال الأَعْشَى

وشُيُوخٍ حَرْبَى بجنْبَىْ أُرِيكٍ ونساءٍ كأنّهنّ السَّعَالِى[4]

f. 2b *قال الأَصْمَعِىُّ رجلٌ خَيَّابٌ تَيَّابٌ قال خيّابٌ من خَابَ وتيّابٌ تزويجٌ
وهو يصلح ان يكون إتباعًا، ويقال خَيَّابٌ هَيَّابٌ فهاتان معروفَا المعنى،
10 ويقولون خَبٌّ ضَبٌّ[5] فالضَّبُّ البخيلُ المُمْسِكُ والخَبُّ من الخِبِّ. ويقولون
هو ضَبٌّ كُدْيَةٍ[6] اذا وصفوه بالضِيق والتشدّد، ويقال خَرَابٌ يَبَابٌ وقد
يُفْرَد اليبابُ، قال عُمَرُ بن ابى ربيعة

كَسَتِ الرِّياحُ جَدِيدُها مِنْ تُرْبِها دَفْعًا وأَصْبَحَتِ العِراصُ يَبَابَا

فهذا إتباعٌ الّا انه افرده ۝ وممّا يراد به تأليف الكلام قولهم أَرَبَّ فلانٌ
f. 3a 15 وأَلَبَّ فهو مُرِبٌّ مُلِبٌّ اذا اقام، وما زال يفعله *مُذْ شَبَّ الى أن دَبَّ
يريدون مذ كان شابًّا الى أن دَبَّ على العصا، ويسألون المرأةَ فيقولون أَشَابَّةٌ

[1] MS يُبْدِيهِ [2] عمرو بن احمر الباهلىّ [3] MS الشِقاء [4] MS السَّعَالَى
[5] MS خَبَّ ضَبَّ [6] MS كِرايةٍ

أمْ ثَابَّةٌ كأنّ الثابّة خِلافُ الشابّة، وما له حَلُوبَةٌ ولا رَكُوبَةٌ، الحَلُوبَةُ ما تُحلَبُ
والرَكُوبَةُ ما تُركَبُ، وإنّه لَمُجَرَّبٌ مُدَرَّبٌ، والدُرْبة العادة، ورَجُلٌ خَائِبٌ
لَائِبٌ، فالخائبُ الذى لم يَنَلْ مُرادَه واللائبُ الذى يَلُوب بالشئ يطلبه
كالعطشانِ الحائِمِ، ورَجُلٌ طَبٌّ لَبٌّ فالطَبُّ العالِمُ الحاذِقُ واللَبُّ من
5 اللُبِّ وهو العَقْلُ، وحكى بعضهم أَرِبٌ جَرِبٌ، فالأَرِبُ المتوجِّعُ من آرابِهِ
f. 3b وهى أعضاؤُهُ والجَرِبُ من *الجَرَبِ[1] ◌ ومن المزاوج ما له هَارِبٌ ولا قَارِبٌ
اى ما له صادِرٌ عن الماء ولا وارِدٌ ◌ ومنه قولهم عند المبايعة لا شَوْبَ ولا
رَوْبَ، ولا شَيْبَ ولا عَيْبَ، ابنُ الأعرابِيّ ما عنده شَوْبٌ ولا رَوْبٌ، والرَوْبُ
اللَبَنُ والشَوْبُ العَسَلُ ◌

باب التاء

يقال إنّه مَعْفِتٌ مَلْفِتٌ[2] اذا كان يَعْفِتُ[3] كلَّ شئ ويَلْفِتُهُ اى يَدُقُّهُ، وإنّه
10 لَعِفْرِيتٌ نِفْرِيتٌ وربّما قالوا عِفْرِيَةٌ نِفْرِيَةٌ للدّاهِى، وامرأةٌ خَفُوتٌ لَفُوتٌ،
الخَفوتُ الساكنةُ واللَفوتُ التى تَلْفِتُ نفسَها عمّا يُكْرَه، وفَرَسٌ صَلَتَانٌ
f. 4a فَلَتَانٌ* اذا وُصِفَ بالنَّشاطِ وحِدّةِ الفُؤادِ أمّا الصَّلَتَانُ فمن الصَّلْتِ
والانصلاتِ والفَلَتَانُ كأنّه من أَفْلَتَ. ويقولون للأحمق هَفَّاتٌ لَفَّاتٌ،
يُوصف بالخِفّة وربّما خفّفوا فقالوا هَفَاةٌ لَفَاةٌ، ومن المزاوج قولهم فى جواب
15 مَن قال هاتِ لا أُهَاتِيكَ ولا أُوَاتِيكَ، والمعنى مفهومٌ فى الكلمتين، ويقولون لم
يَبْقَ منهم ثَبِيتٌ ولا هَبِيتٌ اى جَبانٌ ولا شُجاعٌ، قال طَرَفَةُ

---

[1] MS الجَرْبِ [2] MS مُعْفِتٌ مُلْفِتٌ [3] MS يُعْفِتُ

فالهَبِيتُ لا فُؤادَ لَهُ   والثَّبِيتُ ثَبْتُهُ فَهَمَهْ

قالوا الهَبيتُ الجبانُ والثبيتُ مِنْ ثَبَتَ ۝

f. 4b

باب الثاء

يقال تَرَكَتْ خَيْلُنا أرضَ بنى فلانٍ حَوْثًا بَوْثًا اذا أثارَتْها، ويقال خَبِيثٌ نَبِيثٌ، فيجوز ان يكون إتباعًا ويجوز ان يكون [مِنْ] يَنْبِثُ الشَّرَّ اى يُثِيرُهُ،
5 ويقال عَاثَ وهَاثَ، ويقال عاثَ يَعِيثُ عَيْثًا، ويقال بَثٌّ ونَثٌّ، ويقال حَثٌّ ونَثٌّ ۝

باب الجيم

قال اللِّحْيانِىُّ هو سَمِيجٌ لَمِيجٌ، وسَمِجٌ لَمِجٌ، ويقولون لَبَنٌ سَمْهَجٌ لَمْهَجٌ اذا كان حُلْوًا دَسِمًا ۝ اللِّحْيانِىُّ ما عنده على أَصْحَابِهِ تَعرِيجٌ ولا
f. 5a تَعْوِيجٌ اى إقامةٌ، ويقال ما لى فيه *حَوْجَاءُ ولا لَوْجَاءُ، وما لى فيه
10 حُوَيْجَاءُ ولا لُوَيْجَاءُ، ويقال ما ثَمَّ مَلْجَأٌ ولا مَحْجَأٌ، ورَجُلٌ خَرَّاجَةٌ وَلَّاجَةٌ، ورَجَعَ الى حِنْجِهِ وبِنْجِهِ[1] اى أَصْلِهِ، ويقولون للصَّبِىِّ فى الترقيص حَدَارِجُ نَدَارِجُ ۝ ابنُ السِّكِّيتِ ما ذَاقَ شَمَاجًا ولا لَمَاجًا، وما لَمَجُوهُ بشىءٍ وما تَلَمَّجَ عندنا بلَمَاجٍ ۝ الأصْمَعِىُّ فَرَسٌ غَوْجٌ مَوْجٌ، الغَوْجُ الواسعُ الخَطْوِ والمَوْجُ كأنّه يَمُوجُ، ويقال لا تَذْهَبَنَّ بك مَجْمَجَةٌ ولا لَجْلَجَةٌ، اى لا
15 تَشُكُّ فيه ولا تُخَلِّطُ ۝

---

[1] MS حَنْجِهِ وبَنْجِهِ

باب الحاء

يُونُسُ إنّه شَقِيحٌ لَقِيحٌ، وشَقْحًا ولَقْحًا، ولَأَشْقَحَنَّكَ شَقْحَ الجَوْزِ بالجَنْدَلِ اى f. 5b
لأَكْسِرَنَّكَ ۞ ويقولون هو مَلِيحٌ قَزِيحٌ، وهذا إتباعٌ وقد يكون من أَقْزَاحِ
القِدْرِ وهى الأَفْحَاءُ[1] ۞ ويقولون شَحِيحٌ نَحِيحٌ، وأَنِيحٌ ايضا من أَنَحَ اذا زَفَرَ
عند السؤال ۞ الأَصْمَعِىُّ هو قَبِيحٌ شَقِيحٌ، وقَبَحَهُ اللهُ وشَقَحَهُ ۞ قال الراجز
أَقْبِحْ به من وَلَدٍ وأَشْقِحْ   مِثْلِ جُرَىِّ[2] الكَلْبِ لم يُفَقِّحْ 5
الأَصْمَعِىُّ قالت امرأة من العرب إنّى لأُبْغِضُ من الرِجالِ الأَمْلَحَ الأَقْلَحَ،
المُلْحَةُ بياضُ الشَيْبِ والقَلَحُ[3] صُفْرةُ الأَسْنانِ،[4] *ويقولون ما له سَاحَةٌ ولا f. 6a
دَاحَةٌ، ولا رَائِحَةٌ ولا سَارِحَةٌ، السارحة التى تَطْلُبُ بها المَرْعَى فحيثُ ما أَمْسَتْ
باتَتْ والرائحة التى تُصْرَفُ الى اهلها كلَّ عشيّةٍ ۞ ومن المزاوج قولهم نَعُوذُ
بالله من التَرَحِ بعد الفَرَحِ، التَرَحُ التنغيصُ، قال ابنُ مُقْبِلٍ 10
إذا مُتُّ فَانْعَيْنِى بما أنا أَهْلُهُ   وذُمِّى الحَياةَ كُلُّ عَيْشٍ مُتَرَّحُ
ويقولون لا أَفْلَحَ ولا أَنْجَحَ، النُجْحُ أن يَبْلُغَ ما طَلَبَ، والفَلاحُ البَقاءُ، قال لَبِيدٌ
لو كان حَىٌّ مُدْرِكَ الفَلاحِ   أَدْرَكَهُ مُلاعِبُ الرِماحِ
وقال عَدِىُّ بن زَيْدٍ العِبادىُّ f. 6b
ثُمَّ بعد الفَلاحِ والمُلْكِ والإِ   مَّةِ وارَتْهُمُ هُناكَ القُبُورُ 15

---

[1] MS قريح — اقراح — الافحاء [2] MS جُهَىّ [3] MS القَلْح
[4] Am Rand in roter Tinte; nach der *Yatīma* III ٢٠٧ ergänzt (von Abū Ḥafṣ eš-Šahrazūrī):
دَعَوْتُ على ثَغْرِهِ بالقَلَحْ   [وفى شَعْرِ طُرَّتِهِ بالجَلَحْ]
عَسَى أن يَخِفَّ غَرامِى به   فقد بَرَّحَتْ بِىَ تلك المُلَحْ

ويقال للأمر البيّن إنه لَمُوضَحٌ مُوجَحٌ، كذا رأيتُهُ والوَجاحُ السِترُ فلا أدرى لأىّ معنًى قُرِنَ به ○ ويقولون هو طَرِيحٌ طَلِيحٌ فهذا مِنْ طَلَحَه السَّفَرُ إذا أذابَهُ ونَهِكَه، وإنّه لَفاضِحٌ ماضِحٌ، اى غائبٌ، ويقال ماصِحٌ بالصاد من مَصَحَ اذا ذَهَبَ، ويقولون لم يَبْقَ منهم صَالِحٌ ولا طَالِحٌ، الطالحُ الشاردُ ○

5 ومن الأسجاع وليس من هذا الباب قولُ بائعِ الدابّةِ بَرِئْتُ إليكَ مِن

f. 7a الجِماحِ والرِماحِ، ويقولون جَآءَ[1] بالضِّيحِ والرِّيحِ، الضِيحُ ضَوْءُ الشمس والرِيحُ معروفةٌ، اى جاء بما طَلَعَتْ عليه الشمسُ وما جَرَتْ عليه الرِيحُ، وانشد

الرِيحُ لِلّهِ وما فى الرِّيحِ   والشَمْسُ فى اللُّجَّةِ ذاتِ الضِّيحِ[2]

اى ذات الضَوْء، قال يُونُسُ شَقِيحٌ نَبِيحٌ، ابو الجرّاح تَرَكْتُ فلانًا سَادِحًا

10 رَادِحًا، وسَدَحَتْ فلانةٌ ورَدَحَتْ اذا أَخْصَبَتْ وحَسُنَتْ حالُها، وهو ابنُ عَمِّه لَحًّا قَحًّا ○

باب الخاء

اللِحْيانىُّ سَلِيخٌ مَلِيخٌ للذى لا طَعْمَ له، وانشد

سَلِيخٌ مَلِيخٌ كلَحْمِ الحُوارِ   فلا أنتَ حُلْوٌ ولا أنت مُرٌّ

f. 7b ويقولون من أسجاعهم مَنْ شَاخَ بَاخَ ○

باب الدّال

15 اللِحْيانىُّ هو وَحِيدٌ فَحِيدٌ، ويقولون وهو لكَ أَبَدًا سَمْدًا سَرْمَدًا، وحُكِىَ هو شَدِيدٌ أَدِيدٌ، وهو من الأمرِ الإِدِّ، ويقال نَكْدًا له وجَحْدًا له، الأصْمَعِىُّ رَجُلٌ

[1] MS بالضَيْح und الضَيْحُ [2] MS ذاتُ الضَيْح

كادٌّ لادٌّ ۞ ويقولون جاء مُسْتَمغِدًا مُسْتَمِيدًا اى غَضْبَانَ قد تَوَرَّمَ وجهُه من الغَضَبِ، ويقولون ما عنده نَدًى ولا سَدًى، النَّدَى ما كان من السماء بالنهار والسَّدَى ما كان باللَّيْلِ، وانشد[1]

كأنّه أَسْفَعُ ذُو جُدَّةٍ يَمْسُدُهُ القَفرُ بلَيْلٍ سَدِى[2] f. 9a

5 ويقولون هو سَيِّدٌ أَيِّدٌ، وانّه لَأَيِّدُ الغَدَآء اذا كان حاضرَ الغَدَاء ويكون من الأَيْدِ ايضا وهى القُوَّةُ، ويقال ما له عن ذلك مُحْتَدٌ ولا مُلْتَدٌ اى ما له عنه مذهبٌ، ويقال ما له سَبَدٌ ولا لَبَدٌ، السَبَدُ الشَّعَرُ والوَبَرُ واللَّبَدُ الصُوفُ ۞ ويقولون لا يُجْدِى ولا يُمْدِى، يُجْدِى من الجَدْوَى ويُمْدِى يَبْلُغُ المَدَى، قال ابن مَيَّادَةَ

10 بيتٌ بَنَاهُ الحَارِثَانِ لنا إذ أنْتَ لا تُجْدِى ولا تُمْدِى[3]

f. 8b ويقال عَرَفَ ذلك البَادِى والقَادِى. القادِى الآتِى* يقال قَدَتْ علينا قادِيَةٌ مِنَ الناس اى أَتَتْ، ويقال هو جَلْدٌ نَجْدٌ اى عَوْنٌ، وشىءٌ خالِدٌ تالِدٌ، ويجوز بالِدٌ بالباء مُقِيمٌ بالبَلَدِ، ابو عُبَيْدَةَ هو سَهْدٌ مَهْدٌ اى حَسَنٌ، ويقال بَقْلٌ ثَعْدٌ مَعْدٌ اذا كان غَضًّا مَعْدٌ إتباعٌ ۞

باب الذّال

15 يقال بَذَّ وفَذَّ اذا تَبَرَّزَ، يقال شىءٌ فَذٌّ وشَذٌّ، وشىءٌ فَذٌّ شَاذٌّ اى منقطِعٌ عن أَمْثاله خارجٌ منه، فَذَّةٌ شَاذَّةٌ اذا كانت مبتورةً ۞

باب الرّاء

f. 8a يقال هو حَارٌّ يَارٌّ وحَارٌّ جارٌّ، ويقولون عَيْنٌ حَدْرَةٌ بَدْرَةٌ، الحَدْرَةُ المُمتَلِئَةُ

[1] للمثقّب العبدىّ [2] MS الفَقْرُ — سَدٍ [3] MS يُجْدِى ولا يُمْدِى

وكذلك البَذْرَةُ، ويقولون رأسٌ زَعِرٌ مَعِرٌ، وهو القليلُ الشَّعَرِ، وجَمَلٌ وَبِرٌ
هَبِرٌ، وسَوِيقٌ قَفَارٌ عَفَارٌ اى غيرُ مَلْتوتٍ، وإنّه لَفَقِيرٌ وَقِيرٌ، قال بعضهم
الوَقِيرُ المُثْقَلُ دَيْنًا، ولَقِيتُه صَحْرَةً بَحْرَةً اذا باداه، وهو صَيِّرٌ شَيِّرٌ ذو
f. 9b صُورَةٍ وشَارَةٍ ويقال خَيْلٌ شِيارٌ اى حِسانٌ[1]، وهو شَهِيرٌ جَهِيرٌ فى الخَلْقِ
5 والصَوْتِ، وإنّه لَصِفْرٌ صِحْرٌ[2] اى خالٍ، وتفرّقوا شَغَرَ بَغَرَ[3]، وشِذَرَ مِذَرَ،
وإنّه لَحَائِرٌ بَائِرٌ، وإنّه لَخَضِجْرٌ جَجْرٌ اى ضَخْمٌ، وهم أَكْثَرُ مِنَ* الطَّرَى والثَّرَى،
الطَرَى[4] النباتُ والثَرى التُرابُ، وسَمِعْتُ لِلحِمارِ شَخِيرًا ونَخِيرًا الشَخِيرُ من
الصدر والنَخِيرُ من المَنْخِرَيْن، وفلانٌ لا يَغِيرُ ولا يَمِيرُ، يقال للمِيرَةِ الغِيرَةُ
ايضا، وفلانٌ لا فى العِيرِ ولا فى النَّفِيرِ، اى لا فى السَّوَادِ ولا فى المُقَاتِلة وله
10 حديثٌ، ويقال لا أَفْعَلُهُ ما اخْتَلَفَ السَمَرُ والقَمَرُ، وجاء فلانٌ فى نَافِرَتِهِ
وزَافِرَتِهِ اى جماعتِه، وجاء بالغَوْرِ والمَوْرِ، الغَوْرُ الماءُ والمَوْرُ التُرابُ، وما
لبَيْتِ فلانٍ أَهَرَةٌ ولا ظَهَرَةٌ[5] الأَهَرَةُ جَيِّدُ المَتاعِ والظَّهَرَةُ ما استظهر به
f. 10a ممّا دون ذلك ○ ومن الباب* قول الكُمَيْتِ

قَبِيحٌ بِمِثْلِى نَعْتُ الفَتَا ةِ إمّا ٱبْتِهارًا وإمّا ٱبْتِيارَا

15 الابتهارُ أن يقول بخَبْرَةٍ، والابتيارُ ان يقول ما لا يَعلم، ويقال ذَهَبَ حِبْرُهُ
وسِبْرُهُ، الحِبْرُ والسِبْرُ الجَمالُ والبَهاءُ، وإنّه لَحَقِيرٌ نَقِيرٌ، وحَقِرٌ نَقِرٌ، وحَقْرٌ
نَقْرٌ، وهو كَثِيرٌ بَثِيرٌ وبَذِيرٌ، وهو إتباعٌ، وبَجِيرٌ ايضا ○ وفى الأسجاع وليس

[1] MS حِسانٍ [2] MS لَصَفِرٌ ضَحِرٌ [3] Am Rande in roter Tinte: شَغَرَ بَغَرَ، شَغَرَ الكلبُ اذا رَفَعَ احدى رِجْلَيه يبول فباعدها من الاخرى. وبَغَرَ الرَّجُلُ اذا شَرِبَ فلم يَرْوَ لما به من شدّة الحرارة، فجُعِلَا فى التفرّق الذى لا .... [abgeschnitten]
[4] MS beide Male الطَهَى [5] MS أَهَرَةٌ ولا ظَهَرَةٌ

من الباب ما عنده خَيْرٌ ولا مَيْرٌ، ويقولون هو خَاسِرٌ دَامِرٌ دَابِرٌ، وخَسِرٌ
دَمِرٌ دَبِرٌ، وما ذا رَأَيْتَ[1] من خَسَارَتِهِ* ودَمَارَتِهِ ودَبَارَتِهِ ۞ ويقولون شَرٌّ f. 10b
شِيِرٌ[2]، وهو سَرٌّ بَرٌّ، وسَارٌّ بَارٌّ، وأَحْمَرُ أَقْشَرُ اى شديدُ الحُمْرَةِ، وما له دارٌ
ولا عَقارٌ، العَقارُ النَخْلُ والضِيَاعُ، وما له ثَمَرٌ[3] ولا كَثَرٌ، الكَثَرُ الجُمَّارُ، وفى
الحديث لا قَطْعَ فى ثَمَرٍ ولا كَثَرٍ، وما يَعْرِفُ هِرًّا من بِرٍّ، اى ما يُحْسِنُ يُورِدُ 5
ولا يُصْدِرُ، ويقولون عند الايراد هِرٌ وعند الإصدار بِرٌّ. ويقال الهِرُّ دُعاءُ
الغَنَم والبِرُّ سَوْقُها ۞ ومن اسجاعهم خَبَّرْتُهُ بِعُجَرِى وبُجَرِى، العُجَرُ أن تتعقّد
العُرُوقُ والعَصَبُ حتّى تراها ناتيةً من الجَسَدِ، والبُجَرُ نحوها، ويقولون هو
أَشْعَرُ أَظْفَرُ اى طويلُ الشَّعَرِ* والأَظفارِ، ويقولون حِرَّةٌ تحت قِرَّةٍ، للذى f. 11a
يُخْفِى أمرًا ويُظْهِرُ غيرَهُ، الحِرَّةُ العَطَشُ والقِرَّةُ الرِّعْدَةُ، ويقولون هو بَطِرٌ 10
أَشِرٌ، ويقولون للمرأة أَيْسَرْتِ وأَذْكَرْتِ اى سَهُلَتْ وِلادتُكِ وجِئْتِ بوَلَدٍ
ذَكَرٍ، ويقولون نَهَرَهُ وبَهَرَهُ، هو من الانتهارِ وبَهَرَهُ غَمَّهُ وغَاظَهُ، قال[4]

إِنَّ اللَّئِيمَ اذا سألتَ بَهَرْتَهُ   وتَرَى الكريمَ يَراحُ كالمُخْتالِ

ويقولون هذا الشَّرُّ والبَرُّ، وهذا الشَّرُّ والعَرُّ، العَرُّ الجَرَبُ[5]، ويقولون بَلَغَ
أَطْوَرَيْهِ وأَقْوَرَيْهِ اى مُنْتَهَاهُ، ويعبّرون عن الأُمور بالشُّقُورِ والعُقُورِ، 15
ويقولون هو يُشَارُّهُ* ويُمَارُّهُ ويُزَارُّهُ، وإنّ فلانًا لَذُو حِجْرٍ وزَبْرٍ للحليم f. 11b
العاقل، قال ابنُ أَحْمَرَ

وَلِهَتْ عليه كُلُّ مُعْصِفَةٍ   هَوْجآءَ ليس لِلُبِّها زَبْرُ

---

[1] MS ذاريتُ [2] MS شَيِرٌ [3] MS ثَمُرٌ und u. ثَمُرٍ [4] الاخطل [5] MS الجَرْب

ويقولون مالٌ دَبْرٌ دَثْرٌ، ويقولون دَمٌ خَضِرٌ مَضِرٌ، وذلك اذا طُلَّ فذَهَبَ،
وبعضُ العرب يقول هو لك خَضِرًا مَضِرًا اى هَنِيئًا مَرِيئًا، ويقولون بَقِرٌ
وعَقِرٌ، البَقَرُ ذهابُ المالِ والعَقَرُ الزمانةُ، ونَعُوذُ باللّه من الحَوْرِ بعد الكَوْرِ،
الحَوْرُ النُقْصانُ والكَوْرُ الجماعةُ من الإبل، ويقولون خَاسِرٌ دَابِرٌ، الدَّابِرُ
5 f. 12a الخائبُ، * انشد الأَصْمَعِىُّ لدَخْتَنُوسَ بنت حاجبٍ

وتَرَكْتَ يَرْبُوعًا كفَوْزَةِ دَابِرٍ ولَتُقْسِمَنْ باللّهِ أَنْ لم تَفْعَلِ

يريد بِأَنْ، ويقولون إِنّه لَسَرِىٌّ مَرِىٌّ، من السَّرْوِ والمُرُوَّةِ، ابو عُبَيْدَةَ هذا
رُطَبٌ صَقِرٌ مَقِرٌ، اى له صَقْرٌ وهو عَسَلُهُ، ومن كلامهم لا أَفْعَلُهُ ما اختَلَفَتِ
الدِرَّةُ والجِرَّةُ، اختلافهما أَنّ الدِرَّةَ تَسْفُلُ والجِرَّةُ تَعْلُو، وروى ابو عُبَيْدَةَ
10 مكَانٌ عَمِيرٌ بَجِيرٌ، من العِمارة وهو إِتباعٌ، قال الفَرَّاءُ هو أَشِرٌ أَفِرٌ، وأَشْرَانُ
أَفْرَانُ، وإِنّه لَهَذِرٌ مَذِرٌ، وما حَدَّثَهُ إِلّا الصُقَرَ البُقَرَ[1] اى الكَذِبَ، وفى
الدعاء ما له سَهِرَ وعَبِرَ[2] ۞

f. 12b باب الزّاء

الأَصْمَعِىُّ فَزٌّ نَزٌّ، وهو الخفيفُ المتوقِّدُ، قال الراجزُ * فى حاجةِ القَوْمِ خُفَافًا
نِزًّا[3] *، ويقال نَزِزْ سَهْمَكَ فيَذُرُهُ بيمينه فى شِمالِه ويقال ما زَيْدٌ إِلّا خَبْزٌ او
15 لَبْزٌ، اللَّبْزُ شِدَّةُ الأَكْلِ، وهو هُمَزَةٌ لُمَزَةٌ، الهُمَزَةُ الذى يَهْمِزُ الناسَ
بالألقابِ، واللُّمَزَةُ العَيَّابُ، قال

هل غيرُ هَمْزٍ ولَمْزٍ للصَّديقِ ولا تَنْكِى عَدُوَّكُمُ منكم أَظَافِيرُ

[1] MS النُقَرَ [2] MS سَهِرٌ وغَبِرٌ [3] MS نَزًّا

f. 13a وهو عَزِيزٌ مَزِيزٌ، اى فاضِلٌ المِزُّ الفَضْلُ، وروى ابو عُبَيْدٍ *فى هذا الباب عن الأَحْمَرِ الخازِ بَازٍ صوتُ الذُّباب وانشد لابنِ أَحْمَرَ

تَفَقَّأَ فوقه القَلَعُ السَّوَارِى وجُنَّ الخازِ بازِ به جُنُونَا

باب السّين

أَبُو عُبَيْدٍ عن أبى زَيْدٍ جاء بالمالِ من حَسِّهِ وبَسِّهِ، ومن حَسِّهِ وعَسِّهِ، ومن
5 حِسِّهِ وبِسِّهِ، قال غيره وتفسيره من حيث أَحَسَّهُ وانقطع عنه، ويقولون لا يُدَالِسُ ولا يُوَالِسُ، المُدَالَسَةُ الخِيانةُ والمُوَالَسَةُ الخِداعُ، وتكون المُدالسَةُ من الدَّلَسِ وهى الظُّلْمَةُ اى يفعله فى الظلام، والمُوالسَةُ من الأَلْسِ وهى
f. 13b الخِيانةُ ٥ ومن امثالهم الإِينَاسُ قبل الإِبْسَاسِ، وهو *الدعاءُ والتسكين عند الحَلَبِ، قال الحُطَيْئَةُ

10 وقد مَرَيْتُكُمُ لو أَنَّ دِرَّتَكُمْ يومًا يَجِىءُ بها مَسِّى وإِبْسَاسِى

وما سمعتُ له حِسًّا ولا جِرْسًا اى حَرَكَةً ولا صَوْتًا، ويقال كَثُرَتْ هَسَاهِسُهُ[1] وَوَسَاوِسُهُ، وما يَعْرِفُ القَامُوسَ من النَّامُوسِ، الناموسُ صاحبُ الوَحْيِ والقاموسُ وَسَطُ البَحْرِ، لا حَسَاسِ ولا مَسَاسِ مثل قَطَامِ، ولا حِسَاسَ ولا مِسَاسَ للنَّفْيِ، وما له هُلَاسٌ ولا سُلَاسٌ الهُلَاسُ نُحُولُ البَدَنِ والسُّلَاسُ
15 ضَعْفُ العَقْلِ ٥ ويقولون للاحمق إنّه لَمَأْلُوسٌ مَمْسُوسٌ، ويقال لِطالبِ
f. 14a اللَّيلِ انه لَحَوَّاسٌ[2] عَوَّاسٌ، وإنَّ *فلانًا لَمِرْسٌ ضِرْسٌ اذا عَالَجَ الأُمُورَ وزَاوَلَهَا، ورَجُلٌ أَخْرَسُ أَمْرَسُ، الأَصْمَعِىُّ رَجُلٌ بَاخِسٌ مَاكِسٌ، البَخْسُ الظُّلْمُ

[1] MS هشاهشه [2] MS هُوّاس

والمَكْسُ النَّقْصُ، ويقال حَاسَّهُ وبَاسَّهُ اى حَرَّكَه وذهب به وجاءَ، وتَعَسَ وأَنْتَكَسَ، التَّعْسُ السُّقُوط، والانتكاسُ أن يَسْقُطَ فكلّما ارتفع سَقَطَ، ونُكْسُ المَرَضِ منه، وضَرَبَهُ فما قال حَسِّ ولا بَسِّ، ويقولون ذاك من سُوسِهِ وتُوسِهِ اى خُلُقِهِ، ويقولون هو شَكِسٌ نَكِسٌ، وشَكْسٌ نَكْسٌ، اى عَسِرٌ ويقولون

5 تَاعِسٌ وَاعِسٌ من التَّعْسِ، وقد يقال نَاعِسٌ وَاعِسٌ من * النُّعَاسِ والواعسُ (f. 14b) إتباعٌ، وما ذاقَ عَلُوسًا ولا لَوُوسًا وما عَلَسُوا ضَيْفَهم بشيءٍ، وقال الأَحْمَرُ عَلُوسٌ وأَلُوسٌ، وهو عَابِسٌ كَابِسٌ، الكابِسُ الذى يَضْرِبُ بلِحْيَتِهِ على عَظْمِ زَوْرِهِ، ولا أَفْعَلُهُ سَجِيسَ عَجِيسَ يريدون الدهرَ[1]، الاصمعىّ لا آتِيكَ سَجِيسَ عَجِيسَ اى الدهرَ، وسَجِيسُهُ آخِرُهُ، ومنه قيل للماء الكَدِرِ سَجِيسٌ

10 لأنّه آخِرُ ما يبقَى والعَجِيسُ تأكيدٌ وهو فى معنى الآخر، وروى ابو عَمْرٍو سَدِيسَ عَجِيسَ، وهو كما قيل للدهرِ الأَزْلَمُ الجَذَعُ، قال الشاعر[2]

هُنالكَ لا أَرْجُو حَيَاةً تَسُرُّنى   سَجِيسَ اللَّيَالِى مُبْسَلًا بالجَرَائِرِ

باب الشين

(f. 15a)

يقولون فى المُزاوجَة رَكِيَّةٌ لا تُنْكَشُ ولا تُنْتَشُ[3]، اى لا تُنْزَحُ، ويقولون عَطْشَانُ نَطْشَانُ إتباعٌ، وفلانٌ ذُو هَشَاشٍ وأَشَاشٍ ويقولون وما سَمِعْتُها

15 سَمَاعًا وكذا وجدتُها، وَقَعُوا فى القَبْشِ والرَّبْشِ، ويقال هما الأَكْلُ والنِكاحُ، وما يَأْلُو فلانٌ خَرْشًا ومَرْشًا، وهو التَّنَاوُلُ والخَرْشُ دون الخَدْشِ، وهو

[1] Zum Folgenden am Rande in roter Tinte (das eingeklammerte ist von mir ergänzt): [من ه]اهنا الى اخر الباب [لي]س من الكتاب [انّما] نقلتُه من غيرة

[2] الشنفرى

[3] MS تَنْكَشُ ولا تَنْتَشُ

أَعْمَشُ أَرْمَشُ، وأَمْشَى فلانٌ وأَفْشَى اذا كَثُرَتْ ماشِيَتُهُ ونَعَمُهُ، فأمشى من
المَشاءِ وهو النِتاجُ وأفشى من الفاشِيَةِ وهى الغادِيَةُ* الرائِحَةُ، وفى الحديث f. 15b
ضُمُّوا فَوَاشِيَكُمْ، ومن المزاوجة فى مَنْ يَنْفَعُ مرّةً ويَضُرُّ مرّةً هو جَيْشٌ مرّةً
وعَيْشٌ مرّةً ٥

باب الصاد

5 قال اللِحْيانِىُّ يقال لا مَحِيصَ عنه ولا مَفِيصَ ولا نَوِيصَ، مِنْ ناصَ اذا هَرَبَ،
وله من فَرَقِهِ أَصِيصٌ وكَصِيصٌ اى ذُعْرٌ[1] وانقباضٌ، وتَرَكْتُهُ فى حَيْصَ
بَيْصَ، وحِيصَ بِيصَ، اى ضِيقٍ وشِدّةٍ، وهو عَرِصٌ هَبِصٌ اى نشيطٌ، وقد
شاصَهُ وماصَهُ اى غَسَلَهُ، وما به نَوِيصٌ ولا لَوِيصٌ اى حَراكٌ، وما بعَيْنِهِ
حَوَصٌ ولا خَوَصٌ، الحَوَصُ ضَعْفُ العين والخَوَصُ* انكسارُها، وما له f. 16a
10 من الشَعَرِ قُصّةٌ ولا نُصّةٌ ٥

باب الضاد

لَحْمٌ غَرِيضٌ أَنِيضٌ، وبَلَدٌ عَرِيضٌ أَرِيضٌ اذا كان حَسَنَ النباتِ ويقول
قائلُهم ما آرَضَ الصَّمّانُ، وما به حَبَضٌ ولا نَبَضٌ اى حَرَاكٌ، وما عنده
قَرْضٌ ولا فَرْضٌ، القَرْضُ ما يقتضى والفَرْضُ ما تُفَرِّضُهُ على نفسك لغاشيةٍ
او قرابةٍ، وهو غَضٌّ بَضٌّ اى نَدٍ وأصلُ البَضِّ الرَشْحُ، قال الراجز

15 على جِلْدِها بَضَّتْ مَدارِجُها دَمَا

ومن المزاوج هو يَهُضُّ ويَرُضُّ، وما عنده غَيْضٌ ولا فَيْضٌ اى كثيرٌ
ولا قليلٌ* ويقال الإعطاءُ والمَنْعُ، f. 16b

[1] MS ولصيصٌ اى دُعْرٌ

باب الطاء

هُوَ شَيْطانٌ لَيْطانٌ، وما له عافِطَةٌ ولا نافِطَةٌ، اى ضائِنَةٌ[1] ولا ماعِزَةٌ، والعَفْطُ والنَفْطُ صَوْتُهما، ويقال عَفَطَ بمِعْزائِه[2] اذا صاحَ بها، قال* يا رُبَّ خالٍ لك قَعْقاعٍ عَفِطْ*، واصابَتْه خَبْطَةٌ ونَبْطَةٌ وهى الزُّكْمَةُ[3]، قال الشاعر

f. 17a يا حَبَّذا رِيقُكِ مِن أَرْياقِ يَشْفِى مِنَ الخَبْطةِ والسُّلاقِ

5 ويقال عَمَلٌ مَحْطُوطٌ مَوْبُوطٌ، وقد حَطَّ وَوَبَطَ، وكُلُّ شىءٍ حَطَطْتَهُ فقد وَبطْتَهُ، قال الكُمَيْتُ

فأَيًّا ما يَكُنْ بِكَ وَهْوَ مِنَّا بأَيْدٍ ما وَبِطْنَ ولا يَدِينَا

ويقولون للصَّبِىِّ اذا دَرَجَ قَبِّلْ حُطَائِطَ بُطَائِطَ[4]، وسَيْفٌ سَقَّاطٌ سَرَّاطٌ[5] اذا سَقَطَ من وراء الضريبة، ويقال الهِيَاطُ والمِيَاطُ، وهو الجُهْدُ والعِلاجُ، وقال

10 ذُو الرُّمَّةِ

إِنِّى إذا ما عَجَزَ الوَطْواطُ، وكَثُرَ الهِياطُ والمِياطُ، لا يُتَشَكَّى مِنِّىَ السِقاطُ، وخَبَطَه ولَبَطَه، الخَبْطُ باليَدِ واللَّبْطُ بالرِجْلِ ۞

باب الظاء

f. 17b هو كَظٌّ بَظٌّ، اى مُلِحٌّ، الكِسائِىُّ هو إتباعٌ، وحَظِيَتِ المرأةُ عند زوجها وبَظِيَتْ، وإِنَّه لفَظٌّ بَظٌّ ۞

باب العين

15 يقال جائِعٌ نائِعٌ، الكِسائِىُّ هو إتباعٌ ويقال هو العَطْشانُ[6]، وجُوعًا ونُوعًا

[1] MS ضيانة [2] MS بمعزاءه [3] MS الزُكْمَة [4] MS حَـ ,بَـ [5] MS سُقَّاطٌ سُرَّاطٌ
[6] Am Rande in roter Tinte: قال ابن الاعرابىّ قلت لأبى المَكارِم ما قولكم جائعٌ نائعٌ قال انّما هو شىءٌ يُبدِيه كلامُنا (نَتِدُ به كلامَنا .l)

له، ومما لم يجئ على رويّ الاوّل جوعًا له وجودًا وجوسًا[1]، وهو شائع ذائع،
وما أدرى أين سقع وبقع، اى ذهب، وللحيانى إنّه لهاعٌ (لاعٌ، اى جبانٌ)[2]،
وهائع لائع، ويقال للفقير إنّه لصلقع بلقع، ويقال شفة كاثعة (باثعة)[2] إذا
ظهر دمها، وهو ضائع سائع، قال الإساعة سوء القيام على المال، وقال
عقيلة مال مسياع نووم وما له هبع ولا ربع، الهبع ما ينتج فى الصيف، 5 f. 18a
والربع ما ينتج فى الربيع، وفيه لكاعة ووكاعة اللكاعة فى الخلق، والوكاعة
فى الخلق ورجل هلع جشع، اى جزوع حريص، وهو مفقع مدقع للعدم،
قال الأصمعى نعوذ بالله من الخضوع والقنوع والكنوع، فالخضوع التصاغر،
والقنوع المسألة، والكنوع مثل الخضوع، وامرأة طلعة قبعة، وهى التى
تطلع مرّة وتختبى أخرى، ويسمّى القنفذ القباع لإدخاله رأسه إذا فزع، 10
والقابع المدخل رأسه فى ثوبه والمتوارى *فى بيته، قال ابن مقبل f. 18b

ولا أطرق الجارات بالليل مطرقا   قبوع القرنبى أخطأته محاجره

وهو سنيع فنيع[3]، اى جميل فاضل، يقال ما فلان بذى فنع اى بذى
فضل، قال[4]

وقد أجود وما مالى بذى فنع   وأكتم السرّ فيه ضربة العنق 15

ومما يقارب الباب صلمع الشئ وقلمعه إذا قلعه[5] من أصله، وانشد لابن أحمر

أصلمعة بن قلمعة بن فقع   لهنّك لا أبا لك تزدرينى

وجوع يرقوع يهقوع ديقوع، وهو ولع تلع وزع اى سريع الى الشرّ، وقد f. 19a

---

1 MS وحُوسًا 2 Am Rand 3 MS قنيع und unten beide Male ببنى قنع
4 ابو محجن 5 MS فَعَلَه

طَبِعَ ورَثِعَ ودَنِعَ[1]، وذلك من الحِرْصِ والنَهَمِ، يقال رَجُلٌ رَثِعٌ[2]، وقال
وصاحبٍ صاحبَتُهُ خَبٌّ رَثِعْ، داوَيْتُهُ لمّا تَشَكّى ووَجِعْ، بجَرّةٍ مِثْلِ الحِصانِ المُضْطَجِعْ
وقال الحرثُ بنُ حِلِّزَةَ فى الدَنِعِ

فلَهُ هُنالِكَ لا عليه إذا دَنِعَتْ أُنوفُ القَوْمِ لِلتَّعْسِ[3]

5 وشَرِبَ حتّى نَقَعَ وبَضَعَ، وماءٌ نَقُوعٌ وبَضُوعٌ[4] اى مُرٌّ، وقال الشاعر

كَيْفَ العَزاءُ ولم أَجِدْ مُذْ بِنْتُمُ قَلْبًا يَقِرُّ ولا شَرابًا يَنْقَعُ

f. 19b وقد هَكِعَ[5] وشَكِعَ اذا ضَجِرَ، ورَجُلٌ صُمَعَةٌ لُمَعَةٌ[6] اى خفيفٌ * نَزِقٌ[7] وهو
من الصَمَعِ وهو ذَكاءُ القَلْبِ، واللمعةُ من الألْمَعِىِّ، ما له زَرْعٌ ولا ضَرْعٌ
ويقال للخبيث هو سَمَلَّعٌ هَمَلَّعٌ[8]، وذلك نعتُ الذئب ۞

باب الغين

10 طَعامٌ سَيِّغٌ لَيِّغٌ، يَسُوغُ فى الحَلْقِ، وأَحْمَقُ بَلْغٌ مِلْغٌ اى يَبْلُغُ ما يُريد، قال
رُؤْبَةُ * بَلْغٌ إذا اسْتَنْطَقْتَنِى صَمُوتُ *، والمِلْغُ النَذْلُ قال والمِلْغُ يَلْغَى[9] بالكلامِ
الأَمْلَغِ ۞

باب الفاء

f. 20a يقال ما عليها سِيفَةٌ ولا لِيفَةٌ، السِيفُ ما كان مُلْتَزِقًا بأُصولِ السَّعَفِ، قال
الراجزُ * والسِيفُ واللِيفُ على أَهْذابِها *، هُمْ بَيْنَ حاذِفٍ وقاذِفٍ[10]، فالحاذِفُ
15 بالعَصا والقاذِفُ بالحَجَرِ[11]، أُفٍّ لَهُ وتُفٍّ لَهُ، الأُفُّ وَسَخُ الأُذُنِ والتُفُّ
وَسَخُ الأَظْفارِ، وما هو لَكَ بأَسِيفٍ ولا عَسِيفٍ، الأَسِيفُ العَبْدُ والعَسِيفُ

[1] MS طَبَعَ ورَتَعَ ودَنَعَ [2] MS رَتِـع [3] MS دَنَعَتْ — للنعس [4] MS ونضوع
[5] MS هَلِعَ [6] MS صَمْعَةٌ لَمْعَةٌ [7] MS نَرِقٌ [8] MS سَلْمَعٌ هَلْمَعٌ [9] MS يُلْغِى
[10] MS بين ,وبين قاذِفٍ am Rande nachgetragen [11] MS بالحجر

الأَجِيرُ، وما يَعْرِفُ الحُذْرُوفَ مِنَ القُذْرُوفِ، الحُذْرُوفُ لُعْبةٌ للصِبْيان والقُذْروفُ العَيْبُ، ومن الإتباع خَفِيفٌ ذَفِيفٌ، الذَفِيفُ السَرِيعُ، وهو ثَقِفٌ لَقِفٌ، *ذَكِيٌّ، وما ذا به مِنَ الحَفَفِ والضَّفَفِ، [1] الحَفَفُ الشَّعَثُ f. 20b والضَّفَفُ سُوءُ الحال فى البدن، وفلانٌ يَحُفُّنا ويرُفُّنا، قال ابنُ الأَعْرابِيِّ يَحُفُّنا يَجْمَعُنا ويرُفُّنا يُطْعِمُنا، وفى مَثَلٍ مَنْ حَفَّنا أَوْ رَفَّنا فَلْيَقْتَصِدْ، وهو 5 صافٍ عافٍ، وخُذْ ما صَفَا وعَفَا، وهو ضَعِيفٌ نَعِيفٌ إتباعٌ، ويقال هو أَغْنَى عن ذاك مِنَ التُّفَّةِ [2] عن الرُّفَّةِ، التُفَّةُ عَناقُ الأَرضِ، والرُفَّةُ التِبْنُ بلُغَةِ طَيِّءٍ، قال

غَنِينا عن وِصالِكُمُ حَدِيثًا . كَمَا غَنِيَ التُّفَاتُ عنِ الرُّفَاتِ

باب القاف

f. 21a 10 هو مائِقٌ دائِقٌ، إتباعٌ، وقد ماقَ وداقَ، يَمُوقُ ويَدُوقُ، *وهو حاذِقٌ باذِقٌ، وطَلِقٌ ذَلِقٌ، مِنْ ذَلَّقْتُ الشيءَ حَدَّدْتُه، وهو رَفِيقٌ وَفِيقٌ، (يقال رَجُلٌ لَقٌ بَقٌّ ولَقْلاقٌ بَقْباقٌ كثيرُ الكلامِ [3])، ويقولون وليس من الباب أَنا تَئِقٌ وأَنْتَ مَئِقٌ فكيف نَتَّفِقُ، التَئِقُ المُمتلِئُ غَيْظًا والمَئِقُ السريعُ البُكاءِ، وهو التَّأَقُ والمَأَقُ ۞ ومن ذلك وليس بإتباعٍ رَجُلٌ أَشَقُّ أَمَقُّ خِبَقٌّ، [4] للطويل، وما هو بعَنِيقٍ ولا رَقِيقٍ، ونَعُوذُ بالله مِنَ العُنُوقِ بعد النُوقِ، للذى يُعْطِى القَلِيلَ 15 بعد الكثير، وأَخْفَقَ وأَوْرَقَ، اذا لم يُصِبْ شيئًا، ويقولون أَحْمَقُ أَخْرَقُ زَبَعْبَقُ، فالأَخْرَقُ الذى لا يَعتمل بيدَيْه، والزَّبَعْبَقُ *الحَدِيدُ الغَلِقُ، انشد نُصَيْرٌ f. 21b

[1] MS überall الجَفَفُ — الصَّفَفُ [2] MS überall (الثُّغَات) الثُّغَّة [3] Das Eingeklammerte am Rande [4] MS حَبَقٌّ

فلا تُصَلِّ[1] بهدانٍ أَحْمَقْ شِنْظِيرةٍ ذِى خُلُقٍ زَبَعْبَقْ

ورَجُلٌ عَوِقٌ لَوِقٌ، اذا كان ذا أحتباسٍ فى أَمْرِهِ، وهو ضَيِّقٌ لَيِّقٌ عَيِّقٌ، وجاء بِعُلَقَ فُلَقَ[2] وبعُلُقٍ فُلُقٍ عن نُصَيْرٍ وقال

إِنْ شِئْتَ نُجْرِيهَا[3] وقد أَعْلَقَتْ * وأَقْلَقَتْ

5 وهى الداهِيَةُ، وذَرَقَ الطائِرُ ومَزَقَ وزَرَقَ وخَذَقَ، وليس من الباب ۞ ويقال هو نَزِقٌ بَرِقٌ، فالنَّزِقُ الخَفِيفُ الطَّيَّاشُ، والبَرِقُ الحَيْرانُ يقال بَرِقَ يَبْرَقُ بَرْقًا (قال طَرَفَةُ)

فَنَفْسَكَ فَأنْعَ ولا تَنْعَنِى وداوِ الكُلُومَ ولا تَبْرَقِ

f. 22a

باب الكاف

يقال سَنَامٌ سامِكٌ[4] تامِكٌ، اى مُرْتَفِعٌ، وما ذاقَ عَبَكَةً ولا لَبَكَةً[5]، اى

10 خالِصًا ولا مخلوطًا، ويقال لا بارَكَ اللهُ فيه ولا تارَكَ ولا دارَكَ، ومن المزاوِج قولهم لَقِيتُهُ أَوَّلَ صَوْكٍ وعَوْكٍ، وأَوَّلَ عَوْكٍ وبَوْكٍ، ويقال أَوَّلَ صائِكٍ وبائِكٍ اى أَوَّلَ شىءٍ، واصلُ الصَّوْكِ الخِلاطُ، والبَوْكُ الزَّحْمُ، يقال صاكَ الخِضابُ بِيَدِها يَصُوكُ اذا عَبِقَ، وانشد ابو عَمْرٍو

وإِنِّى لَأَهْوَى كاعِبًا ذاتَ بَهْجَةٍ يَصُوكُ بِكَفَّيْها الخِضابُ ويَعْبَقُ

15 f. 22b ويقال أَنَّ أَصلَ العَوْكِ الرُّجُوعُ، يقال فى مَثَلٍ اذا أَعْيَاكِ* جاراتُكِ فعُوكِى الى ذى بَيْتِكِ، اى راجِعِى اليه، يقول اذا مَنَعَكَ الناسُ فأقْتَصِرْ على ما فى بَيْتِكَ، ويقال أَحْمَقُ تاكٌ فاكٌ وتائِكٌ ايضًا ۞

[1] MS تُصَلِّى; der Reim mit ق [2] MS beide Male فُلَقَ und im Vers أَقْلَقَتْ
[3] MS تُجْرِيها ان شئتَ [4] Am Rande [5] MS عَبْكَةً — لَبْكَةً

باب اللام

امرأةٌ سِبَحْلَةٌ رِبَحْلَةٌ، وقال امرأةٌ فى بِنْتِها[1] سِبَحْلَةٌ رِبَحْلَهْ تَنْمِى نَباتَ[2] النَخْلَهْ، وهى الضَّخْمَةُ، ويقال فى الذَّمّ نَذْلٌ رَذْلٌ، ويقال للحَسَنِ القِيامِ على مالِهِ هو خائِلُ آئِلٌ، وإنّه لَخَسْلٌ فَسْلٌ للضَعيفِ الدُونِ ◎ ومن المزاوِجِ مَرَّ الذِئْبُ *يَعْسِلُ ويَنْسِلُ، وهو له حِلٌّ وبِلٌّ، اى مُباحٌ، ويقال ما أُبالِى كَلَّلْتَ f. 23a

5 أَمْ هَلَّلْتَ، اى أَحْمَلْتَ ام فَرَرْتَ، ويقولون ما له أَصْلٌ ولا فَصْلٌ، الفَصْلُ اللِسانُ، وما له حائِلٌ ولا نائِلٌ، قال بعضهم معناه السَدَى واللُحْمَةُ، وما عنده حائِلٌ ولا نائِلٌ، اى لا يُعْطِى شيأً ولا يَمْنَعُهُ، وما أَدْرِى ما يُحاوِلُ او يُزاوِلُ، ويقولون ذَهَبَتِ البَلِيلَةُ بالمَلِيلَةِ، البَلِيلةُ من قولك أَبَلَّ من مَرَضِهِ اذا صَحَّ، ويقولون عَدْلٌ غَيْرُ جَدْلٍ، الجَدْلُ الجَوْرُ والمَيْلُ، ويقال ما جاء

10 بِهَلَّةٍ ولا بَلَّةٍ، *الهَلَّةُ الفَرَحُ والسُرُورُ والبَلَّةُ النائِلُ والمعروفُ، وما عنده f. 23b نائِلٌ ولا طائِلٌ، اى ليس عنده خيرٌ، ومن الإتباع قولهم ضَئِيلٌ بَئِيلٌ، وقد ضَؤُلَ وبَؤُلَ، وذلك اذا نَحِلَ جِسْمُهُ ودَقَّ، ويقال ضالٌّ تالٌّ، وذَهَبَ فى الضَّلالِ والتَّلالِ، التَلالُ إتباعٌ، ويقال ما له ثُلٌّ[3] وغُلٌّ، ثُلٌّ اى أُهْلِكَ وغُلَّ أَصابَه العَطَشُ، ويقال ما له أُلٌّ وغُلٌّ، أُلَّ طُعِنَ بالأَلَّةِ وهى الحَرْبَةُ، وغُلَّ

15 من العَطَشِ، ويقولون ذَهَبَ فى الضَّلالِ والأَلالِ، قال الشاعر

أَصْبَحْتَ تَنْهَضُ فى ضَلالِكَ سادِرًا   إِنَّ الضَّلالَ ابْنُ[4] الأَلالِ فأَقْصِرِ

ويقال ما له عَالَ ومَالَ، عالَ جارَ، ويقال إنّه لَسَغِلٌ وَغِلٌ، السَغِلُ السَيِّئُ f. 24a

[1] MS بيتها [2] MS بَنَاتِ, der Reim ـة [3] MS hier und unten ثَلّ
[4] MS بنُ

الغِذاء، والوَغِلُ المُحتَقَرُ القَلِيلُ، وناقةٌ حَائِلٌ مَائِلٌ، للّتى لا لَقْحَ بها، مالَتْ وعَدَلَتْ عن الفَحْلِ، قال أَبو عَمْرٍو ومَهْلاً بَهْلاً تأكِيدٌ، وقال ابو جَهِيْمَةَ الذُّهْلِيُّ[1]

وقُلْتُ له مَهْلاً وبَهْلاً فلم يُنِبْ   لِقَوْلِى وأَضْحَى الغَشُّ[2] مُحْتَمِلاً ضِغْنَا

أَبو عَمْرٍو ورَجُلٌ مُصَلْصَلٌ مُجَلْجَلٌ، اذا كان خالِصَ النَسَبِ حسيبًا والجَلْجَلَةُ
5 اختيارُ الشيء وانتخابُه، ويقال ما رَزَأْتُهُ قِبالاً ولا زِبالاً، القِبالُ ما كان قُدَّامَ عَقْدِ الشِراكِ، والزِبالُ الكُتْبَةُ الّتى تُحْزَمُ بها النَعْلُ قَبْلَ أَنْ *تُحْذَى، ويقال
f. 24b الزِبالُ ما تَحْمِله النَمْلَةُ بِفيها، ويقال رَجُلٌ وُكَلَةٌ تُكَلَةٌ يأكُلُ[3] خِلَلَهُ، وُكَلَةٌ ضعيفٌ يَتّكِلُ على غيره، والخِلَلُ ما يُخْرِجُهُ الخِلالُ من بين أَسْنانِهِ،
10 ويقولون فى الشَتْمِ ما له ثَكِلٌ ورَجِلٌ ۞

باب الميم

يقال نادِمٌ سادِمٌ، ونَدْمانُ سَدْمانُ، من قومٍ نَدَامَى، ويقال للمُحْتَقَرِ إِنَّه لَضِيمٌ هَضِيمٌ، وفى الجَمالِ إِنّه لَقَسِيمٌ وَسِيمٌ، ويقال عَلْجَمٌ خَلْجَمٌ للطَوِيلِ الضَخْمِ، ويقال اللهُمَّ أَعِذْهُ مِن السامّةِ والهامّةِ، السامّةُ ذاتُ السَمِّ، والهامّةُ
f. 25a واحدةُ الهَوامِّ، ويقال *السامّة واللامّة، ويقال جاء فُلانٌ بالطِمِّ والرِمِّ،
15 فالطِمُّ السَّدادُ طَمَمْتُ البِئرَ سَدَدْتُها، ويقال بل الطِمُّ البَحْرُ، ويقال الطِمُّ ما جاء به الماءُ، والرِمُّ ما تَحاتَّ مِن وَرَقِ الشَجَرِ، ويقال رَمَى فما أَصْمَى ولا أَنْمَى، اذا لم يَقْتُلْ ولم يُصِبْ، ويقال رَمَى فأَصْمَى اذا أَصابَ المَقْتَلَ، وأَنْمَى اذا أَخْطَأَ المَقْتَلَ، ويقولون نَسْأَلُ اللهَ السَلامةَ والغنامةَ، ويقال ما من ذاك حُمٌّ ولا

---

[1] Am Rande   [2] MS الغَشُّ   [3] MS تاكل

رَمٌّ، اى لا بُدَّ منه، ويقولون خَيَّمَ بالمكانِ ورَيَّمَ، تزويجٌ للكلام، ويقولون
اصْلَحَ اللهُ بِكَ السامَّةَ والعامَّةَ، السامّةُ الخاصّةُ، * وإنّى لأُبْغِضُ اللُّوَمَةَ[1] f. 25b
النُّوَمَةَ، وما له آمَ وعامَ، آمَ لا يكون له امرأةٌ، وعامَ أن يَفْقِدَ اللَّبَنَ، وهى
الأَيْمَةُ والعَيْمَةُ، ورَجُلٌ أَيْمانُ عَيْمانُ، ويقال رَغْمًا دَغْمًا، ويقال إنّه لمَتِمٌّ[2]
5 مِلَمٌّ، اذا كان يُعْطِى عَطاءً واسِعًا ويَصِلُ، وإنّه لَيَتُمُّ ويرُمُّ، اذا كان يُصْلِحُ،
وفى الحديث كُنّا أهلَ ثَمِّهِ ورَمِّهِ، ويقال ما سَمِعْتُ منه زَأْمَةً[3] ولا نَأْمَةً
ولا زَجْمَةً ولا كَتْمَةً[4]، وإنّه لَمُطْرَهِمٌّ مُصْلَخِمٌّ مُطْلَخِمٌّ، وهو المتكبّرُ الشامِخُ،
قال ابنُ أَحْمَرَ

أُرَجِّى شَبَابًا مُطْرَهِمًّا وصِحَّةً   وكيف رَجاء المَرْءِ ما ليس لاقِيَا

10 وقال رُؤْبَةُ * وجامِعِ القُطْرَيْنِ مُطْرَهِمِّ[5] * قال ابنُ السِّكِّيتِ ما له هَمٌّ ولا f. 26a
سَدَمٌ غير ذلك ٥

باب النون

يقال هو حَسَنٌ بَسَنٌ قَسَنٌ[6]، ويقال هو جَارِنٌ مَارِنٌ[7]، اذا قَدُمَ وأَمْلاسَّ،
ويقال مَهِينٌ وَهِينٌ، اى ضَعيفٌ من الوَهْنِ، ويقال هو زَمِنٌ ضَمِنٌ، الضَمانةُ
الزَمانةُ، ويقال إنّه لَحَزْنٌ شَزْنٌ، للوَعْرِ الصَعْبِ، ويقال ما له سَعْنَةٌ ولا
15 مَعْنَةٌ، اى قليلٌ ولا كثيرٌ، ويقال السَعْنَةُ الوَدَكُ، والمَعْنَةُ الخُبْزُ، ويقال
مَجْنُونٌ مَحْنُونٌ، الحِنُّ دونَ الجِنِّ يأخُذُ * برواعٍ عند النَوْمِ وتفزيع، وأنت تعرفه f. 26b
على ذلك ثمّ يُوشِكُ أن يتغيّرَ، ويقولون شَيْطانٌ لَيْطانٌ، وعَطْشَانُ

---

[1] MS اللُّوَّمَةَ [2] MS لَمِتَمٌّ [3] MS رَأْمَةً [4] MS كَتْمَةً [5] MS وجامعُ — مطرهِمّ
Ahlwardt *Dīwān* 53, 45 مُطْرَخِمّ [6] MS فَسَنٌ [7] MS حازِنٌ مازِنٌ

نَطْشانُ، وقد ذكرناهما، ورَجلٌ أَمنةٌ أُذَنَةٌ[1]، يأْمَنُ كُلَّ أَحَدٍ ويُصدِّقُ بكُلِّ ما يَسْمَعُ، ورَجُلٌ هَيْنٌ لَيْنٌ، وهَيِّنٌ لَيِّنٌ، قال ما له حانّةٌ ولا آنّةٌ اى ناقةٌ ولا شاةٌ ۝

باب الهاء

أَبُو زَيْدٍ هو تافِهٌ نافِهٌ، اى حَقِيرٌ، كذا قاله فى الإتباع وقد يُمْكِنُ ان يقال 5 اشتقاقُهُ مِن تَنفِهَتْ نَفْسُهُ اى أَعْيَتْ وكَلَّتْ، ويقال ما له علىَّ قَاهٌ[2] ولا له عندى جَاهٌ ۝

باب الواو والياء والألف والهمزة

f. 27a

يقال مِنْ ذاك خِلْوٌ عِرْوٌ[3]، ويقال إنّه لَشَقِىٌّ لَقِىٌّ، اى يَلْقَى شَرًّا، ويقال أَفْعَلُ ما ساءَهُ ونَاءَهُ، اى أَثْقَلَهُ، ويقال للثوبِ إذا كَفَّهُ وشَدَّه هو يَحْنُوهُ ويَرْنُوهُ، ويقال لا يَعْرِفُ القَطاةَ مِنَ اللَّطاةِ، والقَطاةُ موضعُ الرِدْفِ واللَطاةُ الجَبْهَةُ،

10 قال[4]

وأَبُوكَ لَمْ يَكُ عارِفًا لِوَطاتِهِ   ما فَرْقٌ بَيْنَ قَطاتِهِ ولَطاتِهِ

وما له ثاغِيَةٌ ولا راغِيَةٌ، الثُغاءُ للشاء والرُغاءُ للإبِلِ، ويقال فَرَسٌ عَدَوانٌ خَطَوانٌ[5]، اى خاطِى اللَحْمِ شديدُ العَدْوِ، ويقولون *رَضِيتُ مِنَ الوَفاءِ f. 27b باللَفاءِ، اللَفاءُ دونَ الحَقِّ، ويقولون والله ما أَبْقَيْتَ ولا أَرْعَيْتَ، وهى البُقْيا 15 والرُعْيا، والبَقْوَى والرَعْوَى، يُقالان معًا، وإنّه لَجَرِىٌّ بَذِىٌّ، إذا كان شَدِيدَ الإقدامِ فَحّاشَ اللِسانِ، ويقولون حَيّاهُ اللهُ وبَيّاهُ، حَيّاهُ مَلَّكَهُ وبَيّاهُ أَضْحَكَهُ، وهو ذو حَصاةٍ وأَصاةٍ، الحَصَاةُ العَقْلُ والرَزانَةُ، والأَصاةُ ما سَمِعْتُ لها

---

1 MS أَمِنَةٌ أَذَنَةٌ 2 MS فاهٌ 3 MS غِرْوٌ 4 Am Rande 5 MS عَدْوان خَطْوان

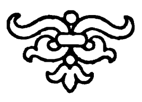
بِاشتِقاقٍ، ويقال إنّه لَغَرِيٌّ شَهِيٌّ، إذا كان جَمِيلاً تَهْوَاهُ العَيْنُ، ويقال هو
عَيِيٌّ شَيِيٌّ[1]، وما أَعْيَاهُ وأَشْيَاهُ، وكان من عِيٍّ وشِيٍّ، فالعِيُّ معروفٌ والشِيُّ
إتباعٌ، ويقولون *لا دَرَيْتَ ولا تَلَيْتَ إتباعٌ، ويقال ايضًا أَتْلَيْتَ اى استَطَعْتَ، f. 28a
ويقال ما يَأْلُوهُ اى يُطِيقُهُ، ويقولون هَنَأَنِى الطَعَامُ ومَرَأَنِى[2]، واذا لم يقولوا
هَنَأَنِى قالوا أَمْرَأَنِى، ويقال أنا من هذا الأَمْرِ البَرَآءُ والخَلَآءُ، وأنا منه بَرِىٌّ 5
خَلِىٌّ، اى مُتَخَلٍّ منه، قال الأَحْمَرُ أَسْوَانُ أَتْوَانُ[3]، اى حَرِيصٌ، ويقال حَزِينٌ،
يقال عليه مِنَ المالِ ما لا يُسْهَى ولا يُنْهَى، اى لا تَبْلُغُ غايتَه، ويقال لو
كان فى الهِىءِ والجِىءِ ما نَفَعَهُ، الهِىءُ الطَعامُ والجِىءُ الشرابُ ○

تمّ كتابُ الاتباع والمزاوجة بعون الله ومنّه

والحمد لله وحده وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله وصَحْبه وسلّم ○ قال 10
الشيخُ ابو الحُسَيْن أَحْمَدُ بنُ فارِسِ بنِ زَكَرِيَا رضى الله عنه قد ذكرتُ ما
انتهى الىّ من هذا الباب وتَحَرَّيْتَ ما كان منه كالمُقَفَّى وتركتُ ما اختلف
رويُّه وستَرَى ما جاء من كلامهم فى الامثال وما اشبه الامثالَ من حكمهم
على السَجْع فى كتاب أمثلة الأسجاع ان شاء الله تعالى ○

---

[1] MS سَيِىٌّ und weiter وأَسْيَاه, وَسِىٍّ und والسِىّ [2] MS überall مرا und هنا ohne Hamza [3] MS أَبْوَانُ

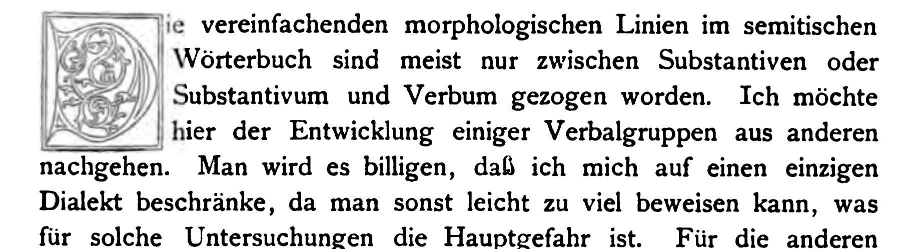




Über einige sekundäre Verba im Arabischen.

Von

A. Mez.



Die vereinfachenden morphologischen Linien im semitischen Wörterbuch sind meist nur zwischen Substantiven oder Substantivum und Verbum gezogen worden. Ich möchte hier der Entwicklung einiger Verbalgruppen aus anderen nachgehen. Man wird es billigen, daß ich mich auf einen einzigen Dialekt beschränke, da man sonst leicht zu viel beweisen kann, was für solche Untersuchungen die Hauptgefahr ist. Für die anderen Dialekte lassen sich die Folgerungen leicht ziehen.

Bekannt ist auf dieser Linie in der neueren Sprache die Bildung neuer mittelvokaliger Verben durch Abfall des أ in IV wie *rād* „wollen", *hān* „geringschätzen" (darüber zuletzt NÖLDEKE, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* S. 36)[1]. Dieselbe Bildung durch Abfall des an erster Stelle stehenden *w* hat Graf LANDBERG besprochen (*L'arabe méridionale* S. 290): *ḳād* „anzünden" aus وقد, *sāʿ* „fassen" aus وسع.

Ich möchte hier umgekehrt einige dreikonsonantige Verben zusammenstellen, die aus Flexionsstämmen zweikonsonantiger, hauptsächlich durch Tonverlegung entstanden sind. Integrierung der Präfixe im Neusyrischen hat NÖLDEKE, *Neusyrische Grammatik* S. 194 ff. besprochen.

---

[1] Über einen ähnlichen Vorgang NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik* S. 83 f.

I. Verba primae *s*.

Für das moderne Arabisch haben einige solcher Verben bereits STÜMME im Glossar zur *Grammatik des Tunisischen Arabisch* und VOLLERS, *ZDMG* 50 aus der 10. Form zweikonsonantiger Verba abgeleitet. Aber auch im alten Wörterbuch hat der Prozeß schon gewirkt.

سخف „leichtsinnig sein" ist aus der 10. Form استخفّ „leicht nehmen" entstanden. Ebenso ist سبق „hinter sich lassen, überholen" aus einem استبقى zu erklären, das in dieser Bedeutung das Korrelat zu استمرّ „bleiben" war. Dieses استمرّ selbst ist schon in der sogenannten ursemitischen Zeit die Mutter von سمر „sitzen bleiben, die Nacht hindurch sich unterhalten" geworden. Man kann sowohl sagen استعرّته الجرب „es brannte ihn die Räude" als استعرته الجرب. Dort haben wir X von عرّ, hier VIII eines sekundären, vielgebrauchten Zeitworts سعر „brennen", dann auch „anzünden". سرح „bequem weiden" kommt von استراح „sich erholen", سبت „ruhen" von استبات „Nachtquartier suchen", سبر „prüfen" von استبرّ „Richtigkeit suchen", سنح „sich einem zuwenden" von استنحى „die Richtung auf sich nehmen lassen", سبى „kommen lassen, importieren (von Sklaven und Wein)", dann „zum Hörigen machen" und سبى الماء (vom Brunnengräber) von باء (سبأ existiert noch). In dem Zuhairvers

فلم ار معشرا اسروا هديّا   ولم ار جار بيت يُسْتباء

haben die späteren speziellen Wendungen von باء die Kommentatoren zum Schwanken gebracht (LANDBERG, *Primeurs arabes* II, 163); es ist nach der in سبى erhaltenen Bedeutung zu übersetzen: „Nie sah ich eine Sippe einen Zugestoßenen binden und nie sah ich einen Hintersassen hörig gemacht werden." Bei سكن „bleiben" ist استكن = استكان. Daß سلم ursprünglich eine religiöse Bedeutung hatte, ist aus vielen alten Verbindungen und Bedeutungen zu erraten. Es ist wohl über استلم, das noch die gleiche Bedeutung hat, aus استلأم oder استلمّ, z. B. b. Hischām S. 789: استلمّ ركن البيت dem Kultwort für das Erfassen des Idols „sich Heil holen", dem alten Synonym des späteren *tabarraka*, abzuleiten. Man wird auch سأل „bitten" zu dieser Gruppe stellen und von آل „zusammengehören" ableiten müssen. Dann wäre die jetzt die Grammatiker irritierende Form im Vers اذا ضفتهم او سآيلتهم وجدت

بهم علّة حاضرة (sämtl. Wörterbücher) eine Erinnerung an das im Verbum steckende med. *w*.

Andere primae *s* sind direkt verkürztes *saf'al*. Neben سلق „hinwerfen" hat sich سلقى noch erhalten. Es ist merkwürdig, wie viele dieser Verba in den grammatischen Verzeichnissen فعلت وافعلت باتّفاق المعنى, z. B. *Adab elkatib* 480 ff. figurieren. Da hat sich das ursprüngliche *saf'al* noch einmal ein *af'al* geschaffen. Dazu gehören سلك mit der Hauptbedeutung „gehen machen", zunächst von الك „gehen", سمح „freigebig sein", von ماح „schöpfen", سكت „schweigen d. h. aufhören zu reden", von كتّ „zischeln", سبت „abschneiden", von بتّ „schneiden", سحت „abkratzen", von حتّ „kratzen", سكب „sprudeln", von كبّ „hinschütten". سجر „füllen (die Bewässerungsrinne)" ist verkürztes *saf'al* von جرى „laufen", سبك „schmelzen" von بكى „weinen". سطح „ausbreiten" gehört zu طحى „ausgebreitet sein", سدل „hängen lassen (vom Haar)" zu دلى „hangen", سطر „einschneiden, schreiben" zu طرّ „schneiden", اسبل „herablassen (Wasser, Tränen)" zu بلّ „benetzen", zu بلّ فى الارض „eindringen" dagegen سبيل „Weg". صعق „verdonnern" ist assimiliertes *saf'al* von صقّ „spalten (die Luft, z. B. vom Adler, vom Pfeil)".

II. Verba primae *h*.

Zu den bei NÖLDEKE, *Zur Grammatik* p. 28 besprochenen *haf'als* bringt der *Tāǵ el'arūs* s. v. هرق S. 95 noch eines: „Die Araber sagen zwar هراح statt اراح, هراد statt اراد, هقام statt اقام, aber niemals هكرم statt اكرم, هعلم statt اعلم." Solche Formen waren, namentlich wenn durch angehängte Flexionssilben der Ton auf die zweite Silbe zurückgenommen wurde, dazu prädestiniert, zu dreikonsonantigen Verben primae *h* vereinfacht zu werden. هنار = هنر = انار haben schon die Araber zusammengestellt. So gehören auch باش „lärmen", بوش „Menschenmenge" und هبش „versammeln" zu einander. Von letzterem ist dann حباشة „Menschenhaufen" wieder eine Steigerung. هبص „frisch, behend sein" kommt von باص „vorausgehen, eilen". So steht es auch mit باع „weit ausgreifen mit Armen oder Beinen" und هبع „militärischem Terminus für umfassen", بال „Herz, Sorgen, gute Lebenshaltung" und هبل I „bekümmert, (davon erst:) verwaist sein" II „für die Seinen sorgen", *hābil* „schlau", *hibil* „fett", *habbāl* „Hausversorger". — Vgl. ferner:

جاس „forschen" und هجس „sorgen", هواجس „Sorgen, schwere Gedanken" sing. هوجاس (SOCIN, *Glossar zum Dīwān aus Centralarabien*), هجس „körperlich fühlen, in 'Omān, „geistig" in Ḥaḍramaut (LANDBERG, *L'arabe méridionale Gloss.*) und bei den Chazā'il (P. ANASTASE ELKARMEL', *Mašriḳ* VIII, 206).

جاش „aufkochen, meist übertragen: aufgeregt sein" und هجش „Feindschaft, Unruhe stiften".

جار „abbiegen" und هجر „verlassen", III „auswandern", IV „sich wie ein Fremder benehmen, also vor allem töricht, unverständig reden (βαρβαρίζειν)".

جاف „hohl sein" und هجف „einen eingefallenen Bauch haben".

جمّ „sich nach der Erschöpfung sammeln, ruhen" und هجم „sich erholen", هجم على „unvermutet (d. h. nach der Erschöpfung) über einen herfallen".

دجّ 1. „langsam gehen" 2. „tropfen" und هدج „wackeln", davon هَوْدَج „Wackler". Zur zweiten Bedeutung von دجّ gehört هدّاج, der Name des großen Brunnens in Teima, z. B. HUBER, *Voyage* p. 382.

درّ „reichlich fließen (von der Milch)", دردر „verschütten" LANDBERG, *Prov.* 233 und هدر „umsonst fließen (vom Blut), unnütz verderben".

دفّ „flattern, niedrigfliegen" und هدف „schwerfällig, erreichbar sein".

دنّ „surren, leise reden" und هدن „beruhigen (z. B. von der Mutter)". Davon am bekanntesten هُدْنة „Waffenstillstand".

ذاب „fließen" und هذب „fließen".

نكر „unbekannt sein" und هكر „erstaunen".

راب „gerinnen (von der Milch)", „verwirrt werden (vom Manne)" und هرب „fliehen".

رجّ „aufgeregt sein" und هرج „aufgeregt sein, viel reden".

رمّ „brüchig werden" und هرم „altersschwach sein".

لأك „?" und هلك „hingehen".

III. Verba primae '.

Bei dem *af'al*[1] der zweikonsonantigen war für diese Entwicklung weniger Raum, da die Erinnerung an IV nicht so leicht verschwinden konnte. Doch fehlt sie nicht ganz. Man vergleiche:

[1] Ich nehme an, daß *haf'al* und *af'al* ursprünglich nebeneinander bestanden

شاب „sich vermischen“ und اشب „mischen“.

Das denominative البّ und الب „sich konzentrieren“.

فاق und افق „überwinden“.

ثلّ „zuschütten“ und اثل „fest Wurzel schlagen“.

جال „kreisen“ und اجل „eine bestimmte Zeit dauern“.

دأب „sich üben“ und ادب „erziehen“.

ثأر „Blutrache üben“ und اثر „folgen“.

كال „wägen“ und اكل „essen“. In vielen Sprachen wird ja dafür ein „verteilen“ gebraucht.

منّ على (*Belāḏ.*-Gl.) „Pardon geben“ und امن „Pardon nehmen“.

جار „Hintersasse werden“ und اجر „in bezahlten Dienst nehmen“.

لأك „?“ und الك „gehen“.

IV. Verba primae *n*.

Von ihnen ist eine Anzahl auf die gleiche Weise aus der 7. Form zweikonsonantiger entstanden. Von vielen nur wenige Beispiele:

جار „durchschreiten“ und نجز „an's Ende kommen, durchführen“.

جاش „aufgeregt sein“ und نجش „die Kamele sammeln zum Kriegszug“.

صحّ und نصح „ächt sein“.

انخلّ „durchlöchert sein“ und نخل „sieben“.

ذلّ und نذل „gemein, niedrig sein“.

صار VII „sich einem zuwenden“ und نصر „helfen“, eigentlich „zu einem übertreten“.

فاح und نفح „Geruch haben“.

فجّ „spalten“ und نفج „sich herausspalten“, z. B. von dem aus dem Ei kriechenden Küchlein.

فرّ „fliehen“ und نفر „erschreckt sein“.

فقّ „öffnen“ und نفق „herausgehen“.

قصّ „abschneiden“ und نقص „weniger werden“.

قفا und نقف „auf den Kopf schlagen“.

انكبّ „sich neigen“ und نكب „schief gehen“.

كدّ „Mühe machen“ und نكد „karg, mühselig sein“.

كفّ „zurückhalten“ und نكف „abwehren“.

هك „niederschlagen, ganz einnehmen“ und نهك „ganz eingenommen sein, energisch betreiben“.

جسّ „betasten“ und نجس „unrein sein“.

V. Verba secundae *t*.

Sie stammen zum Teil aus einer zweikonsonantigen 8. Form ab. Schon VOLLERS hat a. a. O. konstatiert, daß in Spanien früh ختر aus اختار geworden ist. Alt sind:

ارتعى und رتع „weiden".

اعتاب und عتب „tadeln".

اعتدّ und عتد „fertig sein".

لبّ und لتب „fest sein".

راب „gerinnen" und رتب „fest, unbeweglich sein".

ارتجّ und أرْتَجَ „aufgeregt sein".

فاح „hervorkommen" und فتح „öffnen".

فشا „offenbar werden" und فتّش (viel häufiger als die 1. Form) „untersuchen".

كمّ „bedecken" und كتم „verheimlichen".

شأم „Unglück bedeuten" und شتم „häßlich, unbeliebt sein".

قبّ „aufbucken" und قطب „wulsten".

VI. Verba primae *ṯ*.

Einige wenige Quadrilitera wie ثرمد „veräschern", ثرمل „bestauben" bezeugen noch die Existenz eines *ṯaf'als*. Auch dieses ist bei zweivokaligen zu einfachen Verben verkürzt worden. So ثقب „durchlöchern" von قبّ „aushöhlen", ثعب „ausgießen" von عبّ „trinken", ثقل „wägen" von قلّ „leicht sein", ثمل „satt und trunken machen" von ملأ „füllen", آب und ثاب „zurückkehren", ثجّ „quellen lassen (z. B. das Blut der Opfertiere)" von اجّ „aufflammen", كلّ und ثكل „keinen nahen Verwandten haben", ثجل „dickbäuchig sein" von جلّ „ungeschlacht sein", ثبت „fest bleiben" von بات „Nachtlager halten", ثمر „Frucht tragen" und مرأ „zuträglich sein (von der Speise)", ثمن „Preis" und منى „aufzählen"[1], ثكم „der Spur folgen" und كمى „Ritze machen (mit dem Fuß)[2].

Auch privativen Charakter muß das *ṯaf'al* gehabt haben, denn wir haben von مدّ „nachschieben" ثمد „auspumpen" und von نوى „gerade auf etwas losgehen" ثنى „umbiegen".

---

[1] In ثمانية „acht" hat sich der dritte Radikal erhalten

[2] Dazu gehört auch ثُعْل „Überzahn" von علا





Zum Gebrauch des Partizips im Altarabischen.

Von

H. Reckendorf.

Während die semitischen Sprachen erst innerhalb ihrer Sonderentwicklung dazu kamen, aus der Fülle der verbalen Abstrakta bestimmte Bildungsweisen für infinitivische Funktion definitiv auszuscheiden, wurden gewisse verbale Adjektive schon in gemeinsemitischer Zeit spezifisch partizipial verwendet und gingen so in die Einzelsprachen hinüber. Eine erneute Untersuchung über das Wesen dieses Partizipiums und seinen Unterschied gegenüber dem Verbum finitum, die sich im vorliegenden Falle auf das Arabische beschränkt, ist nicht nur aus sprachwissenschaftlichen Gründen wünschenswert, sondern auch aus exegetischen Gründen; denn in Folge von Verkennung oder Verwischung des Verhältnisses zwischen Part. und Verb. fin. werden zahlreiche Stellen ungenau aufgefaßt, und die Übersetzungen lassen den feineren Sinn des arabischen Originals häufig nicht zu seinem Rechte kommen.

Der verhältnismäßig häufige Gebrauch des attributiven Part. beweist für eine konzentrierte und rasche Charakterisierung, deren Synthese mit dem zu charakterisierenden Wort bereits erledigt ist und während des Ablaufs der Rede nicht mehr des Hilfsmittels eines besonderen attributiven Satzes bedarf (الرجل الّذى يقتل — الرجل القاتل); vgl. auch Sätze wie إنّ الخاسرين الّذين خَسِروا أَنْفُسَهم „die Verderbenden, die sich selbst verderben“ *Ḳur.* 39, 17 (= 42, 44). *Ḳur.* 83, 10—11. Am zahlreichsten sind die Partizipien überhaupt bei den Dichtern, namentlich in Schilderungen. Zwar werden hier oft Metrum

oder Reim den Ausschlag gegeben haben, aber einen Sinn hat das Part. an solchen Stellen darum nicht minder, und er muß berücksichtigt werden, wenn er auch nur ein Nebenprodukt war. Vgl. aus Dichtern أرانا مُوضِعِين لِحَتْمِ غَيْبٍ ونُسْحَرُ بالطَّعام وبالشَّراب „ich sehe uns zu einem verborgenen Tod galoppierend, und wie wir von Speise und Trank betäubt sind" Imr. 5, 1. صَنَمٌ يُعْتَادُ ومعكوفُ „ein Bild, das aufgesucht wird und ein umzogenes" ʿAnt. 16, 3. داحِضٌ لم يُسْتَلَبْ وسليبُ „ein Ausgleitender, der nicht beraubt wurde, und ein beraubter" ʿAlḳ. 2, 33. Nāb. 27, 26. IHiš. 620, 20. *Ḥam.* 586, 19. Huḏ. 16, 15. Omar i. a. Rabīʿa 4, 5. 113, 4 usw. Im *Korān* öfters des Reimes wegen. Die Prosa ist zurückhaltender im Gebrauche des Part., der Unterschied zwischen Verb. fin. und Part. mit all seinen Konsequenzen gelangt aber gerade hier zu seiner vollen Bedeutung, wo überhaupt der Satzbau freier entfaltet ist[1].

I.

Der Träger des Part. hat nur die Qualifikation zur Ausübung einer Handlung; die Ausführung der Handlung selbst kommt zunächst nicht in Frage. Das Part. bezeichnet daher auch den Habitus, den man annimmt, wenn man eine gewisse Handlung ausführt. Die Handlung — sie sei der Kürze halber als Partizipialhandlung bezeichnet — ist weder notwendig ununterbrochen noch zuständlich. Sie kann z. B. punktuell sein; هو قاتلك wird nicht leicht einmal bedeuten „er tötet dich ununterbrochen", wohl aber bedeutet es oft „er geht damit um, dir den tödlichen Streich zu geben". Im Zusammenhang mit einem Verbum fin. bezeichnet das Part. oft die Disposition, aus der sich eine Handlung ergibt, z. B. أنّكم سامعون مُطِيعون تُسالِمون مَن سالَمْتُ „daß ihr bereit seid zu hören und zu gehorchen, so daß ihr Friede haltet, mit wem ich Friede halte" Ṭab. IIa 5, 11 usw. So im Nebensatz eines Bedingungssatzes لو أنّى مُنْتَهٍ لقد انْتَهَيْتُ „wäre ich ein Mensch,

[1] Wie sehr es von der individuellen oder momentanen Auffassung der Begebenheiten abhängt, ob man Part. oder Verb. fin. wählen will, zeigt sich auch in Prosa, vgl. ما تَرانى صانعًا بك „was glaubst du, daß ich mit dir tun will?" Ṭab. Id 2011, 2, dagegen ما تَرانى أَصْنَعُ بك „was glaubst du, daß ich mit dir tun werde?" (ebenda Z. 17). نائمةٌ عَيْناه ولا يَنامُ قَلْبُهُ وكذلك الأنبياء تَنامُ أَعْيُنُهم ولا تَنامُ قلوبُهم „seine Augen liegen im Schlaf, aber sein Herz schläft nicht. Ebenso ist es bei den Propheten; ihre Augen schlafen, aber ihre Herzen schlafen nicht" Buḫ. II, 396, 2 usw.

der nachgibt, so hätte ich nachgegeben" NÖLDEKE, *Beitr. z. Poesie* 62, 3 (vgl. لو يكونُ بَكَى in Vs. 4). إِنْ كنتَ فاعِلًا فَعَجِّلْ „wenn du es zu tun gedenkst, so tue es schleunigst" Ṭab. IIa 305, 4. Hud. 44, 2 usw. Andrerseits die Disposition, die sich aus einer Handlung ergibt, z. B. إِنِّى قد كبرت وأنا خائفٌ أَنْ اموت „ich bin alt und muß nun fürchten zu sterben" *Ag.* II 19, 4. So im Hauptsatze mannigfacher Sätze, die ein Zeit- oder Bedingungsverhältnis enthalten, z. B. ما كُنْتَ صانِعًا إِذا عَزَلَكَ „was willst du tun, wenn er dich absetzt?" Ṭab. IIc 1656, 13. إِذا اقْتَصَدوا فَمُقْتَصِدٌ „wenn sie recht handelten, war er ebenfalls bereit recht zu handeln" Labīd 24, 2. إِنْ جُذَّ يومًا رِيشُه فهو واقِعٌ „wenn sein Gefieder einst gestutzt wird, muß er herabfallen" IHiš. 413, 9. أَفاصِدُهُ أَنتَ إِنْ أَطْلَقْنا يَدَيْكَ „willst du ihm die Ader öffnen, wenn wir dir die Hände frei machen?" Ḥātim ۳۱, 15. أنا أَوَّلُ راضٍ مَن رضِيتُموه „ich bin der erste, dem der recht ist, der euch recht ist" Ṭab. IIa 434, 4. كُلُّ خليلٍ رَآنِى فهو قائلٌ „jeder Freund, der mich sieht, muß sagen..." *Kāmil* 387, 5. كُلُّ سِرٍّ جاوَزَ آثْنَيْنِ شائِعٌ „jedes Geheimnis, das zwei Mitwisser überschreitet, muß sich verbreiten" *Kāmil* 425, 1. لا تَدْخُلوا مَساكِنَ آلذين ظلموا أَنْفُسَهم إِلّا أَنْ تكونوا باكِينَ „ihr sollt nicht in die Stätten derer, die sich versündigten, kommen, ohne daß ihr weinen müßt" Buḫ. II 349, 17. لَيْست نَسَمةٌ كَتَبَ اللّهُ أَنْ تَخْرُجَ إِلّا وهى خارِجةٌ „es gibt keinen Atemzug, von dem Allāh vorgeschrieben hat, er solle ausgehen, ohne daß er ausgehen muß" Buḫ. II 42, 3 usw. Vgl. übrigens noch unten S. 263 f.

Die Fähigkeit eine Handlung hervorzubringen bezeichnet es z. B. in كِتابُ دَبْرٍ لِمُقْتَرِئٍ „eine Rollenschrift für einen, der lesen kann" Hud. 3, 7. لَهْفُ غَيْرُ مُجْدِيةٍ „'O Schmerz' kann nicht helfen" Hud. 28, 4 usw. Da es auf das Charakterisiertsein durch eine Handlung und nicht auf die wirkliche Ausführung der Handlung ankommt, so kann man sogar kühner Weise von einer „wachenden Nacht" ليلا ساهرا Nāb. 8, 1 reden, d. h. von einer Nacht, die durch „Wachen" charakterisiert ist; es ist also soviel wie لَيْلُ سَهَرٍ (Die „schlaflose Nacht" im Deutschen ist etwas anders zu erklären). So ferner فى يومٍ عاصِفٍ „an einem heftig wehenden (= stürmischen) Tag" (يومِ عَصْفٍ) Buḫ. II 378, 16. صَباحٍ صادِقٍ „eines treuen Morgens" = „an dem die Leute treu sind" (صَباحِ صِدْقٍ) Hud. 9, 7. فى لَيْلَةٍ مَزْؤودةٍ „in einer

Schreckensnacht“ *Ḥam.* 38 Vs. 1; vgl. إذا ما نامَ لَيْلُ الهَوْجَلِ „wenn die Nacht des Blöden schläft“ Vs. 2. Und aktives Part. im Sinne des passiven: حابس = مَحبوس *Ḥam.* 187 Vs. 5, wo Tebr. zutreffend mit ذو حَبْس „der mit Verbinden“ paraphrasiert. تاجر „verkäufliches Kamel“ Nāb. 13, 6.

Wie bemerkt stellt das Part. die Handlung nicht als etwas Zuständliches hin. Nur in dem Sinne bezeichnet das Part. einen Zustand, in dem ein jedes Adj. einen Zustand bezeichnet. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Part. und einem Adj. wie حَسَن, طويل liegt aber darin, daß der charakteristische Inhalt des reinen Adj. an einem Subst. während der selben Zeit hervortritt, für die dem Subst. die Eigenschaft beigelegt wird, es ist also durchaus an die Zeitsphäre des Zusammenhangs gebunden. Ein Part. wie كاتب dagegen kann verwendet werden, ohne daß die charakteristischen Merkmale des Schreibens am Leitwort hervortreten; es genießt daher eine größere Freiheit im Gebrauch.

Die Grenze zwischen Verbaladj. und Part. ist nicht fest. So ist ja فَعِيل oft geradezu Part. pass.; Verbaladjektive werden gelegentlich mit dem Objektsakk. konstruiert (s. NÖLDEKE, *Zur Grammatik des classischen Arabisch* § 62). Zum Part. gehört im Arab. nicht nur ein Komparativ, sondern dieser wird auch mit dem Objektsakk. verbunden (*Ḥam.* 217, 14. ʿAmr *Muʿall.* 67 usw.). Passivpartizipien kausativer Verba sind öfters nahezu oder völlig gleichbedeutend mit intransitiven Adjektiven, und es ist nicht immer an eine entstandene oder künstlich herbeigeführte Eigenschaft zu denken[1], so مُطَهَّر „rein“ *Kur.* 2, 23. Nāb. 25, 4. Ṭab. II b 745, 12. مشيّح „fest“ *Lāmijja* 11. AHLW. *Samml.* I 46, 22. مثقّل „schwerfällig“ Imr. *Muʿall.* 57. *Ḥam.* 37, 5. مشدود „fest“ Imr. 14, 15. مسهّد „wach“ Huḏ. 143, 13. *Ḥam.* 37, 24. منعّم „lieblich“ ʿAlḳ. 2, 3. ممنّع „(von Natur) unzugänglicher (Hügel)“ Nāb. 8, 14. مُجْلّى = جَلِى *Ḥam.* 17, 10 usw.[2]. So ferner das Part. pass. der Farbenkonjugation neben dem Farbenadj., wo jedoch wiederum unter Umständen die Eigenschaft als entstanden gedacht ist. Z. B. مُبْيَضّ

[1] Dagegen z. B. مُعَتَّق „alter (Wein)“, eig. „den man alt hat werden lassen“. Imr. 17, 5. مُأوَّب „späte (Reise)“ eig. „die man bis spät hinausgezogen hat“ Imr. 4, 15 usw.

[2] Sogar كَيِّسًا مُكَيَّسًا „schlau, durchtrieben“ Huṭ. 47 Einl. 10 = *Ḥam.* 311, 19.

„weiß" Ḥārit̲ *Mu'all.* 51. مُحْمَرّ „rot" Buḫ. III 392, 12. مُصْفَرّ „gelb" Hud̲. 15, 7.

Zu den Verben der Form فَعِلَ gehörten ursprünglich bloße Verbaladjektive und zwar von der Form فَعِلٌ, wie noch fast durchweg im Hebr. Im Arab. ist فَعِلٌ als Nomen agentis der Verba فَعِلَ gebräuchlich geblieben, dagegen wurde als Part. فاعِلٌ von den Verben فَعَلَ zunächst wohl zu den objektregierenden فَعِلَ und dann auch zu den übrigen فَعِلَ verschleppt. Also حامِى 'Alḳ. 13, 46. وارِس 'Alḳ. 1, 28 usw. usw. يافِع „herangewachsen" *Ag.* III 191, 2 und „Hügel" Ma'n 2, 13, woneben in beiden Bedeutungen يَفَاعٌ. Das genaue Verhältnis zeigen z. B. عَجِلٌ „schnell" (von einem Tier) Omar ibn a. Rabī'ā 163, 4, aber عاجِل von einem Schlag 'Ant. *Mu'all.* 42. In den abgeleiteten Konjugationen gibt es bekanntlich nur Partizipien.

Eine Form für das Nomen agentis, die triebkräftig neben dem Part. stünde, ist im Arab. sogut wie nicht vorhanden. Es bezeichnet also im Arab. ein und dieselbe Form sowohl das, was Träger einer Eigenschaft werden kann (Nomen ag.), wie das, was Subj. einer Handlung werden kann (Part.)[1]. Zahlreiche Partizipien sind durch gelegentliche und dann erstarrte Aufnahme des Substantivbegriffs zu reinen Substantiven geworden, wie عامِل „Statthalter", شاطِئٌ „Rand", ناحِيَة „Seite" usw. usw., z. T. ohne jeden lebendigen Zusammenhang mit den Bedeutungen des Verbum fin., wie ساحِل „Küste", وادٍ „Flußbett" usw. Ferner sind die zahlreichen partizipialen Eigennamen zu erwähnen wie مالك, مَسْعُود, مُطَرِّف, مُحَمَّد, مُساحِق, مُبارَك, المُغِيرة, المُشْمَعِلّ, المُسْتَوْرِد, مُحْتَضِر, المُعْتَرِض, مُنْكَدِر, المتلَمِّس, مُصْعَب usw.

Die Verwandtschaft mit dem Verb. fin. besteht formal in der überaus häufigen Konstruktion des Part. mit dem Objektsakk. Auch der Unterschied im Sinn ist oft recht geringfügig, so daß ganz wohl das eine für das andere eingesetzt werden könnte. Unter Umständen kann aber das Part. spannender wirken, weil es die wirkliche Ausführung der Handlung unbestimmt läßt und überdies leicht der Gedanke an die Vorbereitungshandlungen wachgerufen wird. Auch liegt im Part. öfters ein größeres Maß von Gewißheit, gerade weil in sus-

[1] Zu بَيْطار „Tierarzt" ist Nāb. 5, 15 ein arab. partizipialer Berufsname مُبَيْطِر neugebildet. Indes könnte das Wort hier den Tierarzt, während er gerade operiert, bezeichnen

penso bleibt, unter welchen Umständen die Handlung ausgeführt wird. Das tritt z. B. in Versprechungen und Drohungen zu Tage (s. u.).

2.

Schon innerhalb des einfachen Partizipialworts besteht ein Verhältnis, nämlich zwischen dem Besitz der Eigenschaft und der Ausführung der Handlung (s. oben S. 257). Dadurch wird im Part. die Beziehung der Partizipialhandlung auf den zeitlichen Zusammenhang des Gesamtsatzes aufrecht erhalten, auch wenn sie in einer ganz andern Zeit stattfindet. Die beiden Zeiten fallen natürlich durchaus nicht immer auseinander, allein andrerseits kann die Tatsache, daß der Träger des Part. die Partizipialhandlung nicht notwendig zu der Zeit ausübt, für die ihm die partizipiale Eigenschaft beigelegt ist, in prägnantem Sinne verwertet werden. Z. B. مُغَلَّب „einer, der (sonst) überwältigt wird“ Imr. 4, 14. المُبِرّ „der, der (sonst) überwindet“ Ṭar. 5, 53. العُيُون الدَّوامع „die Augen, die (sonst) tränen“ *Ag*. X 165, 20. جارِح „einer, der (sonst) verwundet“ Ḥuṭ. 29, 8. العَواثِر „die (sonst) straucheln“ *Ḥam*. 295 ult.[1].

Vom Part. kann man weder sagen, es sei praeterital oder futurisch, noch es sei perfektiv oder imperfektiv. Zeitliche Bestimmungen beziehen sich oft auf die Partizipialhandlung, nicht auf die Zeit, für die die Eigenschaft beigelegt wird, z. B. مَتَى هو كائِنٌ „wann ist es geschehend“ = „für wann ist sein Eintritt bestimmt“ (die Eigenschaft, vom Schicksal verhängt zu sein, hat es schon jetzt) IHiš. 11, 14. الشمس والقمر مُكَوَّرانِ يومَ القيامةِ = „Sonne und Mond sind bestimmt, am Tage der Auferstehung zusammengerollt zu werden“ Buḫ. II 305, 1. المُفْطِرون اليومَ = „die für alle Zeit die Eigenschaft haben, heute nicht gefastet zu haben“ Buḫ. II 221, 13 usw. Zum zeitlichen Verhältnis zweier Partizipien vgl. مُقْبِلٌ مُدْبِرٌ معًا „das zugleich die Eigenschaft vorzustürmen

[1] In gleicher Weise kann der zeitliche Kontrast durch einen Relativsatz zum Ausdruck gelangen, z. B. خَرْقٌ ظَهْرُهُ ليس يُعْمَلُ „eine Wüste, deren Rücken (sonst) nicht betreten wird“ *Lāmijja* 65. تَرَى ما لا تَرَى الإبِلُ „sie sieht, was Kamele (sonst) nicht sehen“ Ḳuṭāmī 1, 19. إنّا شُهَّدٌ ليومِ كريهةٍ لا تُشْهَدُ „wir sind an einem Tage des Ungemaches zugegen, an dem man (sonst) nicht zugegen ist“ Huḏ. 151, 11. الوارِدُ الماءَ لا يُسْقَى بِجَمَّتِه „der zu einem Wasser ging, mit dessen Fülle (sonst) nicht getränkt wur Huḏ. 227, 2a. Auch hier wird einem Gegenstand das Attribut beigelegt, zu einer gewissen Zeit die Eigentümlichkeit zu haben, daß es zu einer andern Zeit eine Handlung ausführt oder erleidet

und zurückzueilen hat" Imr. 63, 11. آخِذًا قِرْنًا فمُلْتَزِمَهُ „der die Eigenschaft hat den Gegner zu packen und dann mit den Armen zu umfassen" Ṭar. 19, 21. إنّكم لآكِلون مِن شَجَرٍ من زَقُّومٍ فمالِئُون منها البُطونَ فشاربون عليه مِن الحميم فشاربون شُرْبَ الهيمِ „ihr seid verurteilt vom Zakkūmbaum zu essen und dann eure Leiber damit zu füllen und heißes Wasser dazu zu trinken und zwar zu trinken wie die dem Verschmachten nahen Kamele" *Ḳur.* 56, 52. خرج مُسْتَخْفِيًا هارِبًا = „er ging heimlich hinaus um zu fliehen" Ṭab. Ib 853, 16.

Für die Übersetzung einer Kategorie wie das Part. ist das einfache Verb. fin. oft denn doch zu dürftig. Dies gilt besonders für die Übersetzung mit dem Futurum; sie vergröbert meist den Sinn des Originals, und man sollte daher tunlichst zu Umschreibungen greifen mit können, wollen, dürfen, sollen, müssen, beabsichtigen, fähig sein, geneigt sein, bereit sein, bestimmt sein usw. Auch der deutsche Konjunktiv eignet sich manchmal zur Übersetzung. Wo vergangene Handlungen in Betracht kommen, empfiehlt es sich in Ermanglung von etwas Besserem wenigstens mit dem Perf. (nicht Imperf.) zu übersetzen, und selbst bei anscheinend gegenwärtigen Handlungen ist unter Umständen die Übersetzung mit dem Perf., als einem resultativen Tempus das Adäquate (s. unten S. 262).

Wo die Partizipialhandlung künftig ist, wird sie durch das Part. als materiell oder geistig vorbereitet hingestellt[1]. Z. B. etwas in der Vergangenheit Bevorstehendes ينظرون ما أَبْرَهةُ فاعِلٌ „indem sie abwarteten, was Abraha tun würde" IHiš. 35, 11. Der Sinn des Part. tritt deutlich hervor in Sätzen wie لا أَراه إلّا قد خرج إليكم اليومَ مُقْبِلًا او هو خارِجٌ غَدًا „ich bin überzeugt, er ist euch heute entgegengegangen oder wird euch voraussichtlich morgen entgegen gehen" Ṭab. IIa 263, 14. Hier stellt قد die Beziehung der Gegenwart zur abgelaufenen Handlung her (s. meine *Syntakt. Verhältnisse* S. 296 Mitte), die Partizipialform die Beziehung der Gegenwart zur bevorstehenden Partizipialhandlung; غَدًا bestimmt die Partizipialhandlung,

---

[1] Auch das arab. Imperf. kann so gebraucht werden, vgl. أُولائك يَرْجُون رَحْمَةَ اللهِ „die dürfen auf die Gnade Allāh's hoffen" *Ḳur.* 2, 215. أَسَمِعْتَ مِن رسول الله شَيْئًا تُحَدِّثُنَاه „hast du von dem Boten Allāh's etwas gehört, was du uns erzählen kannst?" ISa'd *Gesandtsch.* 19, 3. أَتَكْتُبُ „kannst du schreiben?" Ṭab. IIa 40, 14. كأنّه يُكَلِّمه „als wollte er mit ihm reden" Ṭab. IIb 1050, 8. IIc 1470. 1. 2

nicht den Besitz der Eigenschaft, s. oben S. 260 Mitte. أما إنّه لو كان ضحك الى أحدٍ قبلك او كان ضاحكًا الى أحدٍ بعدك لضحك اليك „wenn er vor dir einen angelacht hätte oder nach dir einen anlachen könnte, so hätte er dich angelacht“ IHiš. 268, 17. فيما صنعوا وفيما هو صانعٌ بهم „in dem, was sie getan haben, und was er mit ihnen zu tun gedenkt“ IHiš. 595, 18. Die Übersetzung mit dem glatten Futurum ist allerdings öfters einfacher, aber das rührt nur daher, daß wir ein einfaches, durchweg entsprechendes Mittel für die Wiedergabe des Part. nicht besitzen[1]. So drückt im Hinblick auf bevorstehende Handlungen das Part. die Absicht aus, z. B. قد قدّر الرحمانُ ما هو قادرٌ „der Barmherzige hatte bestimmt, was er bestimmen wollte“ *Ḥam.* 295, 8. لستُ بمقصرٍ „ich mag nicht davon lassen“ Huḏ. 1, 5. انا سائلٌ „ich möchte fragen“ häufig. نُحْ عنك منها بالّذى أنت باغٍ „gib von ihr preis, was du willst“ ʿAnt. 7, 3. مَن مُبلِغٌ „wer will eine Nachricht gelangen lassen zu . . .“ oft bei Dichtern. Ferner für Schicksalsbestimmungen, drohende Verhängnisse, z. B. إنّ سِباعَ الارضِ هالكةٌ „die Raubtiere der Erde müssen umkommen“ Huḏ. 77, 3. Imr. 63, 13 usw. Zur Bezeichnung von etwas Gewährleistetem, z. B. häufig انت آمِنٌ „du sollst Sicherheit genießen“.

Für perfektive Partizipialhandlung vgl. zunächst المُنعِم „der Wohltaten erwiesen hat“ *Aġ.* III 191, 7. ʿAmr *Muʿall* 69. IHiš. 927, 6. *Aġ.* VIII 31, 8 v. u. Ṭab. I d 1904, 2 (vgl. 1). II a 70, 9 usw. Auch indeterminiert, so لا آتيك مُجرِمًا „ich werde nicht zu dir kommen als einer, der ein Verbrechen begangen hat“ Nāb. 8, 11. قد تغيّر لونُه فقال له شبيب ما لى أراك متغيّرَ اللونِ „seine Farbe hatte sich verändert; da sagte Šebīb zu ihm: Warum sehe ich dich mit veränderter Farbe?“ Ṭab. II b 909, 6. Man wird wegen der Formenverwandtschaft mit dem Imperf. und der häufig vorliegenden Notwendigkeit, mit einem Praes. oder Fut. zu übersetzen, gewöhnlich geneigt sein, das Part. durch das arab. Imperf. aufzulösen. Allein dennoch sind die Fälle, in denen durch einen arab. Relativsatz mit resultativem Perf. (Perf. mit قد) aufzulösen ist, zahlreich, also رجلٌ قد شمّر = مُشمِّرٌ „einer der sich

[1] Das Part. durch eine Konjunktion mit Verbum fin. fortgeführt خرج رسولُ اللهِ مُرهِبًا لِلعدوّ وليبلغهم انّه .... „der Bote Gottes zog aus, mit der Absicht, den Feinden Angst einzujagen, und damit sie erführen, daß er ....“ IHiš. 588, 16

aufgeschürzt hat" Huḏ. 9, 10. كِلاكُما مُحْسِنٌ „ihr Beide habt Recht" genauer „habt es recht gemacht" Buḫ. II 378, 9. داخِلٌ „innen befindlich" z. B. ʿOmar i. a. Rabīʿa 56, 5. خارِجٌ „außen befindlich" z. B. IHiš. 95, 15 usw. usw. Mit كان z. B. كان غائبًا „er war abwesend" wie كان قد غاب, nicht etwa wie كان يَغيب. Ṭab. IIa 197, 8 vgl. 11 usw. So ist auch das partizipiale Praed. von sogenannten Zustandssätzen oft durch قد mit Perf. auflösbar, z. B. وشَبَكَتْ مُحِيطٌ بالمُخْتار (= وقد احاط شَبَكَتْ) Ṭab. II b 626, 9. IIa 12, 14. 296, 14 usw.

3.

Die Partizipien bilden öfters ein retardierendes Moment in der Darstellung. Die Aufmerksamkeit wird, wenn auch nur für einen Augenblick, von dem Weitergange der Begebenheiten teilweise abgelenkt, ohne daß die Beziehung zu ihnen des Ausdrucks in der Wortform des Partizips entbehrt; daß ist eben, wie wir gesehen haben, das dem Part. Eigentümliche. Überhaupt ergeben sich beim Wechsel von Part. u. Verb. fin. mancherlei Nuancen (vgl. oben S. 255 f.). إِذْ قال رَبُّكَ لِلمَلائكة إِنّى جاعِلٌ فى الارض خليفةً قالوا أَتَجْعل فيها مَن يُفْسِدُ فيها „als dein Herr zu den Engeln sprach: ʻIch gedenke auf der Erde einen Vertreter einzusetzenʼ, sprachen sie: ʻWillst du auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet?ʼ" *Ḳur.* 2, 28. حتّى يَنْفُخَ فيها الروحَ ولَيْسَ بِنافِخٍ فيها أَبَدًا „bis er ihr Geist einbläst; aber er vermag nie ihn ihr einzublasen" Buḫ. II, 41, 3. Buḫ. II 248, 7. صدقْتَ ولَيْست بصادقة „du hast die Wahrheit gesagt, aber sie ist keine Person, die die Wahrheit sagt" *Aġ.* III 189, 20. أُبْتُ إِلى فَيْهم ولَمْ أَكُ آئبًا „ich kehrte zur Fahne zurück und hatte doch keine Aussicht gehabt zurückzukehren" *Ḥam.* 36, 4. كائنًا مَن كان „mag es sein, wer er sei" Ṭab. IIa 299, 9. *Ḳur.* 113, 5. Ṭab. Id 2039, 3 (vgl. 2). IIa 12, 18. 128, 14—15. IIb 626, 11. 1123, 8—9 usw. In Gegensätzen ist sichtlich manchmal nur der Kontrast das Motiv für die Verwendung von zweierlei Ausdrucksmitteln, vgl. ما تَبِعُوا قِبْلَتَك وما أنت بتابعٍ قِبْلَتَهم „so folgen sie deiner Ḳibla nicht und du bist nicht Willens ihrer Ḳibla zu folgen" *Ḳur.* 2, 140. Buḫ. I 29, 17. Ṭab. IIa 298, 2. IIb 1234, 3—4 und vgl. die Dichterstellen oben S. 256. So mit Verbaladj.: فَتاتانِ أَمّا منهما فَشبيهَةٌ الهلالِ والأُخْرَى منهما تُشْبِهُ الشَّمْسَ „zwei Mädchen, was die eine von ihnen anlangt, so ist sie dem Neumond ähnlich, und

die andre von ihnen, sie gleicht der Sonne" Errukajjāt 11, 3. إنّ الأُسْد تَقِلّ اولادُها والخنازيرَ كَثِيرٌ اولادُها „die Löwen haben wenig Junge, die Schweine viele" Ṭab, IIb 1041, 7.

Unter den prädikativen Partizipien seien nur die Partizipien von Verben der Bewegung als Detaillierung eines regierenden Verbums der Bewegung erwähnt, wie جاء واردا, احتمل راجعا, خرج سائرا, استقبل خارجا, اقبل مُقْتَصِدا, انصرف راجعا, انصرف مُدْبِرا, خرج مُقْبِلا, ولّى مُنْصَرِفا, وثب هاربا, قام ناجيا, قدم راجعا usw.

4.

Für die Passivpartizipien gilt im allgemeinen das für die Aktivpartizipien Gesagte. Das Passivpart. involviert allerdings meist eine perfektive Partizipialhandlung; erwägt man aber, wie häufig sich die Partizipialhandlung auch des Aktivpartizips bei genauerer Betrachtung als perfektiv erweist (s. S. 262), so erscheint in dieser Hinsicht die Verschiedenheit der Verhältnisse des Aktivpart. und des Passivpart. zu ihren Partizipialhandlungen nicht mehr so sehr groß. Auch ist in einem Satze wie له كُلّ مطلوبٍ حَثِيثٍ وطالبٍ „ihm verfällt jeder eilende Verfolgte und jeder Verfolger" Hud. 2, 25 usw. das Passivpart. nicht präteritaler als das Aktivpart. Man lasse sich durch unsere Übersetzung und unsere grammatischen Kategorien nicht beirren! Für die Übersetzung ist noch zu beachten, daß كان مقتولاً streng genommen nicht „er war getötet worden", nicht eine einheitliche Verbalform, sondern „er war getötet" ist.

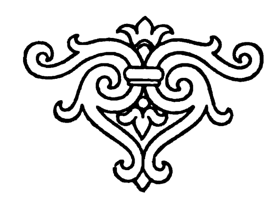
Andrerseits bezeichnet die im Passivpart. liegende Handlung nicht selten etwas, das gleichzeitig mit dem Besitz der partizipialen Eigenschaft erlitten wird, z. B. لَمْ يَبْقَ منهم مَذْكورٌ „nicht ist einer von ihnen übrig, dessen Erwähnung geschieht" *Aġ.* II 36 Vs. 5. *Kāmil* 361, 2. Ṭab. IIb 694, 3 usw. usw. Oder das Leiden, zu dem Etwas bestimmt ist, z. B. oft مقتول „dem Tode verfallen", ferner لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرًا كان مَفْعولاً „damit Allāh etwas vollziehe, was getan werden muß" *Kur.* 8, 46. عَلِم أنّه غيرُ متروكٍ „er wußte, daß er nicht verschont werden würde" Ṭab. Id 2037, 16 usw. Passivpartizipien als Objekte zu Verben desselben Stammes[1] z. B. قتل قتيلا „er tötete

[1] Dem entspricht die Verbindung eines Kausativums mit dem Aktivpartizip des Simplex wie ما يُبْقِي مِن المال باقيًا „er läßt nichts von dem Vermögen übrig" Sîb. I 321, 14

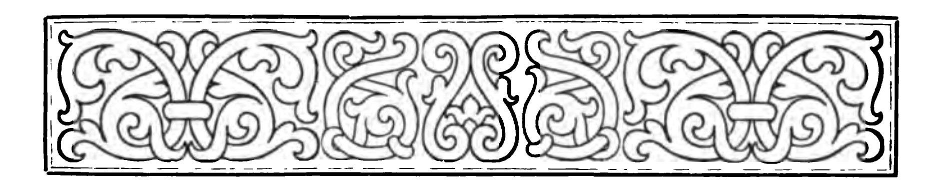
einen" (der also erst durch diese Handlung zu einem Getöteten wurde) Hud. 31, 7 und öfters[1].

Wie beim Aktivpart. der Zusammenhang zwischen der Qualifikation zu einer Handlung und ihrer Verwirklichung ziemlich locker sein kann, so hat auch beim Passivpart. manchmal das Verhältnis der bloßen Möglichkeit, Gemäßheit u. dgl. statt. Z. B. كُلْ أَموالَهم فَإِنَّهم مَأكولون „Iß ihre Besitztümer, denn sie können gegessen werden!" *Ag*. VIII 69, 2. تَلُومانِ مُلَوَّمًا „sie tadeln einen tadelnswerten" Ḥātim ٢٥, 5 usw.

[1] Vgl. أَنتم مَيِّتون „ihr seid des Todes" Ṭab. II c 1948, 14



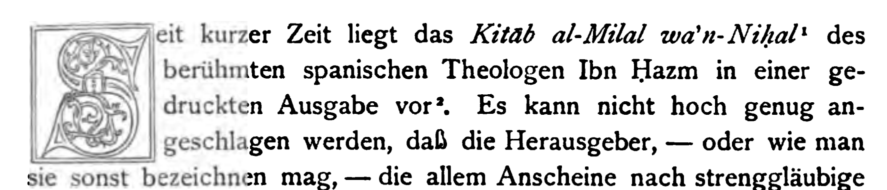




Zur Komposition von Ibn Ḥazm's Milal wa'n-Niḥal.

Von

Israel Friedlaender.



Seit kurzer Zeit liegt das *Kitāb al-Milal wa'n-Niḥal*[1] des berühmten spanischen Theologen Ibn Ḥazm in einer gedruckten Ausgabe vor[2]. Es kann nicht hoch genug angeschlagen werden, daß die Herausgeber, — oder wie man sie sonst bezeichnen mag, — die allem Anscheine nach strenggläubige

---

[1] Der Titel des Werkes ist schwankend. Die Druckausgabe trägt die Überschrift كتاب الفِصَل، فى الملل والاهوآء والنِحَل, die auch Ibn Ḫallikān (in der Biographie Ibn Ḥazm's) und Ibn al-Ḫaṭīb im Namen von Ibn al-Ḥajjān (st. 469) überliefert (Dozy, *Catalogus codicum orientalium Bibl. Acad. Lugduno-Batavae* I Leiden 1851, p. 228). Ḏahabī bei Maqqarī (Dozy, *ibidem* p. 232, in seiner Edition des Maqqarī I 515) hat كتاب الفصل بين اهل الاهواء والنحل, dagegen in seinem *ta'riḫ al-Islām* (bei Rieu, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, London 1871, II p. 726) كتاب الفصل فى الملل والنحل. Die Codices Leiden, British Museum and Yale University (der letztere im frühern Besitze des Grafen Landberg) tragen die Überschrift كتاب الملل والنحل, mit der auch Ḥāǧī Ḫalfa (VI, 115) übereinstimmt. Codex Wien hat die Überschrift كتاب النحل والملل, die sich auch in der Nachschrift zu Codex Leiden und British Museum findet und daher kaum zufällig sein dürfte. Schließlich wird unser Werk auf dem Titelblatte des dritten Bandes des Codex Yale als الفصل فى الملل والنحل, dagegen in der Nachschrift zu demselben Bande als الفصل فى الملل والاراء والنحل bezeichnet, mit der auch die Nachschrift in der Druckausgabe übereinstimmt. Man sieht, daß die Verschiedenheit der Überschriften mit der Verschiedenheit der Handschriften zusammenhängt, die, allem Anscheine nach, verschiedene Rezensionen repräsentieren

[2] Dieselbe ist gemäß der Nachschrift zum ganzen Werke der Abdruck einer Handschrift aus dem Jahre 1271 H. Die Ausgabe bietet am Rande das *Milal wa'n-*

Muslime sind, den Mut gefunden haben, ein Werk an's Tageslicht zu fördern, das die höchsten theologischen Autoritäten des Islam mit schonungsloser Bitterkeit angreift, das schon zu Lebzeiten des Verfassers ein feierliches Auto da fé erfuhr[1], dessen Lektüre mehrfach untersagt wurde[2] und dessen öffentlicher Verkauf noch im 14. Jahrhundert verboten war[3]. Es steht zu erwarten, daß die Veröffentlichung dieses bedeutenden Werkes, das in genialer[4] Weise den Versuch unternimmt, die Prinzipien des ẓahiritischen *madhab* auf die muhammedanische Dogmatik auszudehnen, auf die theologische Entwickelung des modernen Islam nicht ohne Einfluß bleiben wird. Aber ebenso steht es zu erwarten, jedenfalls ist es dringend zu wünschen, daß das Buch auch in der modernen Gelehrtenwelt eine entsprechende Aufnahme und Würdigung findet. Das *Milal wa'n-Niḥal* des Ibn Ḥazm bietet nicht nur eine glänzende Darstellung der muhammedanischen Theologie von seinem spezifischen Standpunkte aus, und darf auch, rein stilistisch betrachtet, als hervorragendes Erzeugnis der arabischen Literatur bezeichnet werden, sondern es enthält auch, seinem Titel gemäß, eine Fülle von Wissenswertem über die nicht-muhammedanischen Religionen und die heterodoxen Sekten, das wir in den anderen Werken der Milal wa'n-Niḥal-Literatur vergeblich suchen würden. Bei einer andern Gelegenheit[5] habe ich an einem einzelnen Abschnitte unseres Werkes zu zeigen versucht, wie groß der Zuwachs ist, den unsere Kenntnis des islamischen Sektenwesens durch die Mitteilungen Ibn Ḥazm's erfährt. An dieser Stelle soll jedoch das Werk als Ganzes betrachtet und dessen Aufbau und Zusammensetzung des Genauern untersucht werden. Wir hoffen dadurch zu einem bessern

---

Niḥal des Šahrastānī. Sie zerfällt in fünf Teile, oder, da die ihr zugrunde liegende Handschrft aus nur drei Teilen bestand, genauer gesagt, in fünf Hefte, klein Folio. Heft I, pp. 224, 1317 H., II, pp. 193, 1320 H., III, pp. 264, 1320 H., IV, 227, 1321 H., V, pp. 142, gemäß der Nachschrift gleichfalls 1321 H. Sie sind sämtlich in Kahiro gedruckt. Nur ist in Heft IV und V beide Male die Druckerei eine andere. In Heft II—V werden auf dem Titelblatte zwei Leute: Aḥmad Nāǧī al-Ǧamālī und Muḥammad Amīn al-Ḥāǧī namhaft gemacht, die die Druckkosten übernommen haben

[1] Dozy, *Catalog Leiden*, pp. 230, 234

[2] as Subkī (st. 771) bei Ḥāǧī Ḫalfa VI, 115

[3] Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima*, ed. Quatremère, *Notices des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Band 18, I p. 4

[4] Goldziher, *Ẓahiriten*, p. 136

[5] In meiner Abhandlung *Der Schiitismus in der Darstellung Ibn Ḥazm's*, mit der ich mich an der Straßburger Universität habilitierte (November 1902). Ich hoffe, die Arbeit in absehbarer Zeit veröffentlichen zu können

Verständnis und einer gerechtern Würdigung von Ibn Ḥazm's *Milal wa'n-Niḥal* etwas beitragen zu helfen.

Schon im 14. Jahrhundert hat der bekannte muhammedanische Theologe Tāǧ ad-Dīn as Subkī (st. 771), der unser Buch mit dem gleichnamigen des Šahrastānī, und zwar zu Ungunsten des ersteren vergleicht, das *Milal wa'n-Niḥal* des Ibn Ḥazm als „planlos und ohne Disposition" (مبدّد ليس له نظام) bezeichnet[1]. Ein oberflächlicher Blick auf unser Buch läßt diesen Vorwurf gerechtfertigt erscheinen, — aber nur ein oberflächlicher. Wer das Werk genauer untersucht, der wird sich überzeugen, daß, wenn es sich auch fernhält von der peinlichen Schematisiererei eines Šahrastānī, die dem originellen Geiste und dem feurigen Temperament Ibn Ḥazm's sicherlich zuwider war, es doch eine streng logische Disposition verrät, und er wird auch bald einsehen lernen, daß jene Beobachtungen, die den Eindruck des Gegenteils erwecken, auf Tatsachen zurückgehen, die für die Entstehungsgeschichte dieses Werkes von hervorragender Bedeutung, aber auch für die Art und Weise der orientalischen Bücherproduktion überhaupt nicht ganz ohne Interesse sind.

Sehen wir uns einmal den Aufbau unseres Buches etwas gegenauer an! Es zerfällt natürlicherweise in zwei Teile, von denen der erste die Religionen, der zweite die Sekten behandelt[2]. Der Verfasser beginnt den ersten Teil des Werkes mit einer Einleitung, in der er, nach der vorschriftsmäßigen Chutba, die Gründe darlegt, die ihn zur Abfassung dieses Buches veranlaßt haben, und dann die außerislamischen Glaubensanschauungen, die er in sechs Klassen einteilt, in folgender Reihenfolge zu behandeln verspricht: 1) diejenigen, die behaupten, daß es eine positive Wahrheit überhaupt nicht gebe; 2) die eine positive Wahrheit anerkennen, aber an keinen Gott glauben; 3) die an einen Gott glauben, aber die Ewigkeit der Welt annehmen; 4) die an mehrere Götter glauben; 5) die an einen Gott glauben, aber die Prophetie negieren; 6) die die Prophetie als solche aner-

[1] Bei Ḥāǧī Ḫalfa VI, 115

[2] Die Handschrift von Yale zerfällt in drei Teile. Ebenso die der Druckausgabe zugrunde liegende Handschrift und — nach dem Epigraph zu urteilen — ursprünglich auch der Codex des British Museum, der jetzt zwei Bände umfaßt. Codex Leiden zerfällt in zwei Teile, die aber nicht nach dem Inhalt, sondern nach dem Umfang abgetrennt sind. Sowohl die Einteilung in drei als auch die der Druckausgabe in fünf Teile (s. S. 267 Anm. 2) ist sicherlich sekundär

kennen, aber nur an gewisse Propheten glauben, andere dagegen verwerfen.

Der Verfasser hält sich streng an das von ihm vorausgeschickte Inhaltsverzeichnis. Die erste Klasse, unter der er die Sophisten begreift, behandelt er Seite 8—9, die zweite S. 9—14. Die dritte Anschauung wird S. 14—33 widerlegt, indem die Entstehung der Welt eingehend bewiesen wird. Die vierte Klasse, zu der er auch diejenigen Christen, die an die Trinität glauben, rechnet, wird auf S. 34—69 behandelt. Die fünfte Klasse, bestehend aus denjenigen, die die Prophetie negieren, widerlegt er auf S. 69—94, indem er noch in einem kurzen Appendix (S. 94—98) „die sich zur Philosophie Rechnenden" abweist, welche die Religionsgesetze verwerfen. Die sechste Klasse, zu der hauptsächlich die Juden, die Christen, sofern sie die Trinität leugnen, und die Magier gehören, werden auf S. 98—116 beschrieben und widerlegt. Der zuletzt genannte Abschnitt, der die sechste Klasse begreift, schließt mit den Worten (I 116) فظهر من فساد دين المجوس كالذى ظهر من فساد دين اليهود والنصارى سواء سواء والحمد للّه ربّ العالمين. Anhangsweise werden noch (II 91—110) die Einwände der „törichten Ketzer" gegen den Islam besprochen. Ibn Ḥazm rechnet zu diesen einerseits die Astronomen, die an die Beseeltheit der Gestirne glauben, andererseits die Abergläubischen, die da meinen, daß die Erde auf einem Wallfisch ruhe, und jeglichen Versuch, den Islam logisch zu begründen, darunter auch seine eigenen Schriften, verdammen. Er weist diejenigen astronomischen Ansichten, die der Religion widersprechen, zurück, legt aber auch zu gleicher Zeit dar, daß die wichtigsten Lehren der Astronomie bereits im Qoran angedeutet seien. Damit schließt der erste Teil des Werkes, an dessen Ende der Verfasser noch kurz die Gegenstände aufzählt, die in demselben behandelt wurden (II 110).

Man sieht sofort, daß SS. I 116—224 (Schluß des Heftes) und II 1—91, die „die offenbaren Widersprüche und die evidenten Lügen, die enthalten sind in dem Buche, welches die Juden die Thora nennen, und in ihren sonstigen Schriften, sowie auch in den vier Evangelien, woraus die in ihnen vorgenommenen Änderungen und Fälschungen sich mit Sicherheit ergeben", zum Gegenstand haben, aus dem Zusammenhange fallen. Dieser Abschnitt, der nicht weniger als 199 Seiten umfaßt, steht in gar keinem Verhältnis zur Ökonomie des Werkes und hängt eigentlich in der Luft, da die Sekten der Juden und

Christen bereits vorher, entsprechend dem vom Verfasser vorausgeschickten Plan, beschrieben worden waren. In der Tat ist auch dieser Abschnitt kein integrierender Bestandteil des *Milal wa'n-Niḥal.* GOLDZIHER hat bereits im Jahre 1872[1] die Vermutung geäußert und sie dann 1878[2] näher begründet, daß dieser Abschnitt, der zu den glänzendsten Partieen in diesem Werke gehört und uns nicht minder das vielseitige und gründliche Wissen Ibn Ḥazm's als die unübertreffliche Pointiertheit seiner Polemik bewundern läßt, identisch ist mit seiner als selbständiger Schrift aufgeführten Abhandlung كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتورية والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم منهم ما لا يحتمل التاويل[3], deren Titel dieselben Punkte umfaßt, die in diesem Abschnitt zur Behandlung gelangen. Die Gesamtbetrachtung unseres Werkes erhebt diese Vermutung GOLDZIHER's zur Gewißheit. Scheidet man den Abschnitt als ein späteres Einschiebsel des Verfassers aus, dann zeigt der erste Teil eine durchaus planmäßige Disposition und eine streng logische Gedankenentwickelung.

Schreiten wir nunmehr zur Betrachtung des zweiten Bandes fort! Auch hier gibt der Verfasser selber den von ihm einzuhaltenden Plan an. Er stellt zunächst fest (II 111 ff.), daß es, abgesehen von der Sunna, vier islamische Sekten gibt, und zwar die Muʿtazila, Murǧia, Šīʿa und Chawāriǧ. In der zuletzt genannten Ordnung werden dann auch ganz kurz die fundamentalen Glaubenssätze der vier Sekten zusammengestellt. Der Verfasser spricht dann im allgemeinen über die Tatsache der Entstehung von Sekten innerhalb des Islam, die er, wie bekannt, für einen Racheakt seitens der bezwungenen Perser am siegreichen Islam erklärt, und führt dann ganz kurz einige extravagante und besonders heterodoxe Anschauungen dieser Sekten an, indem er behufs näherer Information auf seine „kurze"[4] Abhandlung النصائح المُنْجية من الفضائح المُخْزية والقبائح المُرْدية من اقوال اهل البِدَع من الفِرَق الأربع المعتزلة والمرجئية والخوارج والشيعة verweist (II 116). Er hebt sodann in einigen kraftvollen Worten die alleinige Giltigkeit der Sunna in der von ihm vertretenen ẓahiritischen Auffassung hervor und schließt die Einleitung zum zweiten Bande mit dem Versprechen, folgende Gegenstände, die die Streitpunkte des

[1] KOBAK's *Jeschurun* VIII, p. 80 [2] *ZDMG* 32, p. 363 ff.

[3] Ibn Ḥatīb nach Ibn Ḥajjān (st. 469), DOZY, *ib.* p. 229, ḤḤ I p. 346 No. 888

[4] في كتاب لنا لطيف; لطيف „kurz", s. DOZY s. v.

sunnitischen Islam bilden, der Reihe nach zu behandeln, und zwar: 1) التوحيد, 2) القَدَر, 3) الإيمان, 4) الوعيد, 5) الامامة والمفاضلة, 6) أشياء تسمّيها المتكلّمون اللطائف, d. h. einzelne interessante Fragen, die nicht strikte zum Glaubensbekenntnis gehören (II 117).

Der Verfasser hält sich auch auf's Genaueste an das von ihm gegebene Versprechen. *at-Tauḥīd* wird abgehandelt II 117—III 22, *al-qadar* III 22—188, *al-imān* III 188—IV 44, *al-wa'īd* IV 44—86, *al-imāma wa'l-mufāḍala* IV 87—178. Die *laṭā'if* füllen das ganze fünfte Heft aus (1—142). Auch hier sieht man deutlich, daß SS. IV 178—227 (Schluß des Heftes) aus dem Rahmen fallen. Der 49 Seiten umfassende Abschnitt behandelt der Reihe nach die „Ungeheuerlichkeiten"[1], d. h. die extravaganten Anschauungen der Šī'a (179—188), Chawāriǧ (188—192), Mu'tazila (192—204), Murǧia (204—226) und anhangsweise (226—227) derjenigen, „die keiner bestimmten Sekte zugezählt werden können". Es ist klar, daß dieser Abschnitt das vom Verfasser dem zweiten Bande vorausgeschickte Programm durchbricht und nach der in sich abgeschlossenen Zusammenfassung der Sekten II 111—116 gänzlich unerwartet kommt. Betrachten wir diesen Abschnitt etwas genauer, dann sehen wir, daß er sich auch äußerlich von dem übrigen Werke abhebt. Er beginnt unmittelbar nach dem Kapitel über *āl-imāma wa'l-mufāḍala*, das mit den Worten وبالله تعالى التوفيق تمّ كتاب الامامة والمفاضلة بحمد الله تعالى وشكره schließt, mit einer regelrechten Basmala[2] und der Überschrift ذكر العظائم المخرجة الى الكفر او الى المحال من اقوال اهل البِدَع المعتزلة والخوارج والمرجئية والشيع[3] (IV 178) und endigt (IV 227) mit den Worten[4] وبالله تعالى التوفيق تمّ الكلام في شنع المبتدعة اهل الاهواء والنحل المضلّة والحمد

---

[1] العظائم. Eine Variante hat الشّنَع, „die Häßlichkeiten", s. unten Anm. 3

[2] Dieselbe fehlt in der Druckausgabe und in Codex Yale, findet sich aber im Codex Leiden und in dem des British Museum

[3] Leiden und British Museum haben eine abweichende Überschrift ذكر الشّنَع المخرجة الى الكفر او الى المحال من بِدَع الرافضة والخوارج والمعتزلة والمرجئة, s. darüber weiter unten

[4] Leiden hat einen ganz andern Schluß, der ẓahiristisch gefärbt ist: ومن تأوّل في القرآن بغير نصّ فهو من الّذين يحرّفون الكلام عن مواضعه عَصَمَنا الله وايّاكم بمنّه امين. Hier schließt sich noch ein kurzes Resumé der vier Sekten an, das sich auch im Codex British Museum findet, aber in Cod. Yale und in der Druckausgabe fehlt

لله ربّ العالمين. Aus allen diesen Anzeichen folgt deutlich, daß hier ein ähnlicher Vorgang vorliegt, wie im ersten Bande, indem der Abschnitt ursprünglich eine selbständige Schrift bildete, die der Verfasser hier, um seine Mitteilungen über die Sekten zu vervollständigen, einschob.

Wir sind aber auch glücklicherweise noch in der Lage, die so ausgeschiedene Abhandlung zu identifizieren. Betrachtet man ihren Inhalt — die „Ungeheuerlichkeiten" der Muʿtazila, Chawāriǧ, Murǧia und Šiʿa, — dann kommt man von selbst auf die Vermutung, daß sie identisch ist mit der „kurzen"[1] Abhandlung النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من اقوال اهل البِدَع من الفِرَق الأربع المعتزلة والمرجئية والخوارج والشِيَع[2], auf die er (II 116) zwecks näherer Auskunft über die heterodoxen Sekten des Islam verweist. Wir hatten diese Beobachtung zuerst lediglich auf Grund des Leidener Codex gemacht und waren daher sehr froh, dieselbe durch eine Notiz im Wiener Manuskript, die sich nunmehr auch in der gedruckten Ausgabe findet (II 116), bestätigt zu sehen. Hinter dem Hinweis auf die Schrift النصائح المنجية التى finden sich nämlich im Ms. Wien und in der Edition die Worte وقد اضفناه الى آخر كلامنا فى النحل من كتابنا هذا. Dies stimmt nun genau, da unser Abschnitt zwischen dem Kapitel über *al-imāma wa'l-mufāḍala* und der Abhandlung über die *laṭā'if* eingeschoben ist, die nicht mehr zur eigentlichen Dogmatik gehören, sodaß der Schluß des Kapitels über *al-imāma wa'l-mufāḍala* tatsächlich „den Schluß seiner Darlegungen über die Sekten" bildet.

Indessen geht bereits aus den Anfangsworten unseres Abschnittes, die auf den ersten Teil des Werkes zurückgreifen[4], deutlich hervor, daß derselbe nicht ohne Änderungen dem *Milal wa'n-Niḥal* einverleibt worden ist. Aber wir sind glücklicherweise noch imstande, diese Änderungen mit Sicherheit festzustellen. Der Verfasser schickt der in Rede stehenden Abhandlung ein Vorwort voraus, in dem er feier-

---

[1] Da sie, wie nunmehr ersichtlich, nur 49 Seiten umfaßt, durfte sie füglich als „kurz" bezeichnet werden

[2] Deren Verlust Dozy (*Catalog Leiden* IV 234) also glücklicherweise ohne Grund beklagt

[3] In Cod. Leiden und Yale fehlt diese Notiz

[4] قد كتبنا فى ديواننا هذا من فضائح الملل المخالفة لدين الاسلام ....ونكتب إن شاء الله تعالى على هذه الفرق الاربع من فواحش أقوالهم الخ (IV 178)

lich erklärt, er werde es nicht jenen gewissenlosen Schriftstellern gleich tun, welche Leuten Ansichten zuschieben, die sich nicht wörtlich aus deren Werken belegen lassen, — ein Verfahren, das, nach seiner Ansicht, selbst einem Ungläubigen gegenüber unzulässig sei. Er werde vielmehr streng objektiv verfahren. Wohl aber werde er schonungslos die Ketzereien derjenigen aufdecken, die sie hinter harmlos klingenden Phrasen zu verstecken suchen, „wie wenn, z. B., gewisse Kreise unter den Anhängern der religiösen Neuerungen und des Irrglaubens behaupten, man dürfe Gott nicht die Macht zuschreiben, etwas Unlogisches, Unrechtes oder Unwahres... zu vollbringen. Denn sie verstecken hinter dieser Behauptung den krassesten Unglauben, um, wie bereits erwähnt, die Masse ihrer Anhänger kirre zu machen und die Menge ihrer Gegner zu beschwichtigen, indem sie es vermeiden, ihrem Glauben offen Ausdruck zu geben, der doch nichts anderes bedeutet, als daß Gott machtlos sei, etwas Ungerechtes zu tun, daß er schwach sei, etwas Unwahres zu vollbringen, daß er keine Kraft besitze, etwas Unlogisches in's Dasein zu rufen. Wir können daher nicht umhin, das, was sie in dieser Weise gefälscht, bloßzulegen und es hier in möglichst deutlichen Ausdrücken vorzubringen, indem wir ihre Fälschungen aufdecken und in die Nähe Gottes des Erhabenen gelangen dadurch, daß wir ihre Schleier zerreißen und ihre Geheimnisse enthüllen" (IV 179). So interessant und anerkennenswert dieses Vorwort auch ist, so wenig paßt es an die Spitze einer Schrift, die mit der Darstellung der Šiʿa beginnt. Denn die Schiiten haben als solche mit diesen Fragen metaphysischer Natur nichts zu schaffen. Wohl aber bilden letztere die eigentliche Domäne der Muʿtaziliten und werden auch in dem Kapitel, das diesen gewidmet ist, behandelt (IV 192). Es ist also klar, daß früher einmal die Muʿtazila an erster Stelle gestanden haben müssen. Dies entspricht auch der Überschrift dieses Abschnittes: ذكر العظائم التي من أقوال اهل البِدَع المعتزلة والخوارج والمرجئية والشِيَع[1], die die Muʿtazila an die Spitze stellt. Indessen kann auch die zuletzt genannte Reihenfolge nicht die ursprüngliche sein, weil sie zu heterogen ist. Die ursprüngliche und allein

[1] Die Überschrift in Codd. Leiden und British Museum من بدع الرافضة والخوارج والمعتزلة والمرجئة entspricht genau der jetzigen Einteilung der Abhandlung, ist aber zweifellos spätern Ursprungs als die Überschrift in der Druckausgabe, mit der auch Codex Yale übereinstimmt

logische Reihenfolge ist vielmehr diejenige, die der Verfasser in dem Titel unseres Abschnittes als selbständige Schrift anführt النصائح المنجية الخ من أقوال اهل البِدَعُ من الفِرَق الأرْبَعُ المعتزلة والمرجئية والخوارج والشِيَعُ[1]. Danach hat Ibn Ḥazm in seiner soeben genannten Abhandlung die vier Sekten des Islam ursprünglich in folgender Reihenfolge behandelt: Mu'tazila, Murǧia, Chawāriǧ und Šī'a, von denen die zwei ersten vornehmlich dogmatischen, die zwei letzten vornehmlich politischen Charakters sind.

Wir können aber auch noch die Gründe feststellen, die Ibn Ḥazm veranlaßt haben, die einzelnen Teile der Abhandlung bei ihrer Aufnahme in das *Milal wa'n-Niḥal* in der angegebenen Weise umzustellen. Das Kapitel über *al-imāma wa'l-mufāḍala*, das unserm Abschnitt unmittelbar vorhergeht, hatte sich eingehend mit der Person 'Alī's sowie seinen und seiner Nachkommen Ansprüchen auf das Chalifat beschäftigt, — ein Fragenkomplex, der in das ureigenste Gebiet des Schiitismus hineinreicht. Es wäre ein gewaltsamer Übergang gewesen, hätte der Verfasser auf das Kapitel über das Imāmat unmittelbar das Kapitel über die Mu'tazila folgen lassen. Er stellte daher die Šī'a an die Spitze, um so einen bequemen und natürlichen Anschluß an die Ausführungen über das Imāmat zu gewinnen.

Die Abhandlung, die, wie wir gesehen haben, dem Abschnitt über die „Ungeheuerlichkeiten" der vier Sekten zugrunde liegt, wird, mit Ausnahme des eigenen Hinweises des Verfassers, soweit ich sehen kann, nirgends als selbständige Schrift gebucht. Es ist wohl auch kaum zu verlangen, daß die 400 Werke, die Ibn Ḥazm nach dem Zeugnis seines Sohnes[2] verfaßt hat, sämtlich hätten aufgezählt werden sollen. Trotzdem können wir mit Sicherheit behaupten, daß die in Rede stehende Abhandlung noch in späteren Jahrhunderten als selbständiges Werk bekannt war. Jāqūt, der in dem Artikel über die Berber (I 542) einige Mitteilungen Ibn Ḥauqal's über deren „schändliche" Glaubensanschauungen zitiert, weist zur Bestätigung auf Ibn Ḥazm hin, der فى كتاب له سمّاه الفضائح einige „Schändlichkeiten" (فضائح) der Berber erwähne. Da unsere Schrift النصائح المنجية من الفضائح المخزية الخ heißt und tatsächlich einige extravagante Anschauungen

---

[1] Übrigens spricht schon der Saǧ' für die Ursprünglichkeit dieser Überschrift

[2] Dozy, *Catalog Leiden* I 226, 228, 235

der Berber anführt (IV 183 oben), dürfte billiger Weise kaum zu bezweifeln sein, daß das von Jāqūt zitierte Buch mit dem unsrigen identisch ist.

Zuletzt sei mir noch eine Vermutung gestattet, die ich im gegenwärtigen Augenblick allerdings noch nicht über die Unsicherheit einer Hypothese erheben kann. Das umfangreiche Kapitel über *al-imāma wa'l-mufāḍala* (IV 87—178), das mit den für den Anfang eines Kapitels etwas zu feierlichen Worten beginnt[1] بسم الله الرحمن الرحيم لا إله إلا الله عدة للقاءه الكلام فى الامامة والمفاضلة قال الفقيه الامام الاوحد ابو محمد على ابن احمد بن حزم رضى الله عنه اتّفق جميع اهل السنّة الخ, und mit den gleichfalls typischen Worten وبالله تعالى التوفيق تمّ كتاب الإمامة والمفاضلة بحمد الله تعالى وشكره schließt, macht durchaus den Eindruck einer selbständigen Schrift. Ḏahabī[2] nennt unter den Werken Ibn Ḥazm's ein كتاب الامامة والخلافة فى سِيَر الخلفاء ومراتبها والندب والواجب منها. Diese Tatsache, im Verein mit den obigen Darlegungen über den zusammengesetzten Charakter unseres Werkes, lassen die Annahme gerechtfertigt erscheinen, daß auch dieser Abschnitt eine ursprünglich selbständige Abhandlung umfaßt, deren Einreihung in das *Milal wa'n-Niḥal* allerdings, im Gegensatz zu den zwei oben besprochenen Fällen, von vorne herein in dem Plan des Werkes gelegen haben muß.

Wie nun dem letztern auch sei, in jedem Falle ergibt sich aus der genauern Untersuchung der Komposition des *Milal wa'n-Niḥal* das interessante Resultat, daß dieses berühmte Buch des Ibn Ḥazm zunächst als ein vornehmlich dogmatisches Werk gedacht war, das die gesamte Dogmatik des Islam vom spezifischen Standpunkt der Ẓahiriten aus beleuchten sollte, und dieser dogmatischen Tendenz gegenüber die Darstellung der Religionen und Sekten in den Hintergrund trat. Nach dem ursprünglichen Aufbau des Werkes nahm der die Religionen und Sekten behandelnde Teil des *Milal wa'n-Niḥal* bloß 143 Seiten ein (I 1—116, II 91—110, 111—117), während der dogmatische Teil nicht weniger als 660 Seiten umfaßte (II 117—193, III 1—264, IV 1—178, V 1—142). Erst durch die Aufnahme der

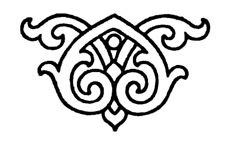
[1] Die Druckausgabe läßt, gegen ihre sonstige Gewohnheit, die vorhergehende Seite (den Schluß des Kapitels über *al-wa'īd*) zur Hälfte frei. Ich weiß allerdings nicht, ob dies auf die handschriftliche Vorlage zurückgeht

[2] Bei Maqqarī, ed. Dozy I 573, Dozy, *Catalog Leiden* I 232

beiden Abhandlungen, der اظهار تبديل اليهود والنصارى للتورية والإنجيل الخ (I 116—224, II 1—91), und der النصائح المنجية من الفضائح المخزية الخ (IV 178—227, zusammen 148 Seiten) in das Werk Ibn Ḥazm's ist dasselbe ein wirkliches *Kitāb al-Milal wa'n-Niḥal* geworden, ein Buch über Religionen und Sekten, das uns über beide reichliche, aber noch lange nicht ausgebeutete Belehrung gewährt.

* * *

Die vorstehende Abhandlung bildet einen Ausschnitt aus den ehemaligen Studien des Verfassers, zu denen sowohl der innere Anstoß wie der äußere Anlaß von dem Manne, dessen Name dieses Sammelwerk ziert, ausgegangen ist. Wie diese Abhandlung ihrem Verfasser den Dank, den er dem Jubilar schuldet, in lebhafter Weise zu Bewußtsein bringt, so möge sie zugleich ein äußeres Zeichen der dankbaren Liebe und Verehrung sein, in der er wie jederzeit so auch besonders an diesem Ehrentage seines teuren Meisters und väterlichen Beraters auch jenseits des Ozeans gedenkt.







Kindī wider die Trinität.

Von

T. J. de Boer.

Die in lateinischer Übersetzung erhaltenen philosophischen Abhandlungen Kindī's wurden im Jahre 1897 von Dr. ALBINO NAGY veröffentlicht[1]. Arabische Originalschriften sind bis jetzt meines Wissens nicht nachgewiesen worden. Doch scheint sich in einer Gegenschrift des Jaḥjā ibn ʿAdī[2] eine kleine philosophisch-theologische Streitschrift Kindī's erhalten zu haben, deren Titel zwar nicht in den bekannten Schriftenverzeichnissen vorkommt, deren Inhalt aber ganz mit den Anschauungen unseres Philosophen und seiner Zeit übereinstimmt. Es zeigt sich in dieser Schrift, daß man sich damals die höchste Wirklichkeit nur nach den der aristotelischen Topik entnommenen Bestimmungen Porphyr's denken konnte. Ein kurzer Überblick ihres Inhaltes sei hier dem verehrten und geliebten Lehrer gewidmet.

Mit logischen Gründen, على اصل المنطق والفلسفة, will Kindī die Trinitätslehre angreifen. Dieser Lehre zufolge soll nämlich die Gottheit bestehen aus drei اقانيم d. h. اشخاص: Personen oder Individuen, die zwar eine Substanz, جوهر, gemeinsam, sonst aber jede ihre Be-

[1] *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters,* hrsg. von CL. BÄUMKER und G. FREIH. VON HERTLING, Bd. II, Heft 5. Vgl. meinen Aufsatz *Zu Kindi und seiner Schule* im *Arch. f. Gesch. d. Philos.* XIII, S. 153—178

[2] Ganz im Cod. Vat. Arab. 127, fol. 88v—100 als تبيين يحى بن عدى غلط ابى يوسف يعقوب بن اسحق الكندى فى مقالته فى الردّ على النصارى und im Cod. Paris. Arab. 169, fol. 47—51v als ردّ يحى ابن عدى على ابى اسحق يوسف الكندى وضعفه; im Auszug im Cod. Vat. Arab. 134, fol. 55v ff.

sonderheit, خاصّة, haben, durch die sie sich von einander unterscheiden. Jede einzelne Person wäre demnach zusammengesetzt aus der allen gemeinsamen Substanz und aus der sie unterscheidenden Besonderheit. Alles Zusammengesetzte aber ist verursacht, entstanden, Vater, Sohn und heiliger Geist somit nicht ewig. Nur das absolut Einfache kann ewig sein.

Wie könnten wir uns denn wohl diese drei göttlichen Personen denken? Folgen wir den Bestimmungen Porphyr's in seiner *Isagoge*. Entweder müßten sie zunächst Genera oder Species oder Individuen sein. Die Gattung aber ist nichts Einfaches, sondern setzt sich aus Arten zusammen, deren jede ihre Verschiedenheit, فصل, besitzt. Die Art ihrerseits ist Teil der Gattung und umfaßt die Individuen. Letztere haben dann noch ihre besonderen Accidenzen, اعراض. Überall finden wir also Zusammensetzung, das Zusammengesetzte ist verursacht, usw.

Ferner könnte man nun die Personen als Artunterschiede, فصول, fassen. Aber diese finden sich nie ganz einfach für sich, ohne das Gemeinsame der Gattung. Dasselbe gilt von den Accidenzen, sowohl von den allgemeineren, اعراض عامّيّة, als von den besonderen, اعراض خاصّيّة, die sämtlich nur in Verbindung mit Artunterschieden auftreten.

Die letzte Möglichkeit wäre nun, eine von den Personen als Gattung, die andern als Arten, Artunterschiede, Individuen oder Accidenzen zu fassen. Auch dann aber bliebe die Vielheit, somit die Zusammensetzung bestehen, was im Ewigen Einen unmöglich und ungereimt wäre.

Wie man sich das Verhältnis der Personen auch denkt, auf diesem Wege logischer Zergliederung kommt man immer zu Widersinnigkeiten. Die Ewigkeit dreier unterschiedener Personen ist undenkbar, und ebenso undenkbar, daß es nur drei sein sollten. Denn das, in dem sie Eins sind, ist verschieden von dem, was jede Person für sich Besonderes haben soll, und so kommen wenigstens vier Begriffe oder Wesen dabei heraus.

Des weiteren ist nicht zu verstehen, wie drei Eins und Eins drei sein sollen. Nach den Erörterungen der aristotelischen Topik gibt es nur drei Arten des Einfachen: das Eine der Zahl, der Art oder der Gattung nach. Die Einheit der Zahl ist jedenfalls nicht auf den Gott der Christen anwendbar. Und daß die Einheit der Gattung oder der Art sich mit dem Gottesbegriffe nicht verträgt, wurde schon gezeigt.

So weit Kindī. Fügen wir kurz hinzu, was Jaḥjā ibn 'Adī auf seine Argumentation erwidert. Er führt zuerst eine neue Bestimmung ein, die auch von den orthodoxen Mutakallim gegen die Mutaziliten gebraucht wurde: die Eigenschaft, صفة. Die Besonderheiten, خواص, der drei Personen sind als صفات zu denken. Der eine Gott ist gut und weise und mächtig, die Güte ist der Vater, die Weisheit der Sohn und die Macht der heilige Geist. Übrigens hebt die begriffliche Vielheit die substantielle Einheit im Wesen Gottes nicht auf. Sagt doch auch der Philosoph von Gott die Einheit und die Substantialität, also eine Vielheit von Bestimmungen aus.

Die im Orient weitverbreitete Auffassung der Personen in der Trinität als Eigenschaften wird Kindī wohl bekannt gewesen sein. Damit hätte er sich leicht abgefunden. Schwerer aber möchte es ihm gewesen sein, auf die zweite Einwendung, eine argumentatio ad hominem, eine passende Antwort zu finden.







Un traité inédit de Ḥonein.

Par

L. Cheikho.

Honein Ibn Isḥāq est connu dans le monde savant comme philosophe et comme médecin. Les orientalistes surtout le reconnaissent pour un des premiers et des plus exacts traducteurs d'Aristote. Ses traités médicaux ne sont pas moins célèbres; la longue liste qu'en a dressée Ibn Abī Oṣeibiʿa dans son *Histoire des Médecins* (I, p. 197—200, ed. du Caire) suffit pour en donner une idée. Bien d'autres ouvrages sont indiqués dans cette nomenclature, qui ont trait à toutes les branches des connaissances humaines de cette époque: grammaire, littérature, physique, chimie, botanique, astronomie, histoire, rien n'a échappé à cet esprit universel. Aussi ne l'appelait-on de son temps que le Maître, comme le Stagyrite dont il avait traduit les œuvres.

Malheureusement la plupart de ses ouvrages ont disparu. C'est à peine si les grandes bibliothèques d'Europe en possèdent une quinzaine (*Gesch. d. arab. Litteratur* v. C. BROCKELMANN, I, 207—208). La médecine est le sujet principal de ces précieux restes: ce qui en diminue considérablement la valeur. Notre bibliothèque orientale à l'Université St. Joseph en contient deux ou trois sur la même matière (cfr. notre Revue *al-Machriq* IV: 723—724).

Aujourd'hui je voudrais sauver de l'oubli un petit traité religieux et philosophique qui nous a été conservé par Aboul Farage Hibatallāh connu sous le nom d'Ibn ʿAssāl dans son grand ouvrage théologique intitulé كتاب اصول الدين d'où un de nos Professeurs, le

P. C. EDDÉ, a déjà extrait un petit traité de Dialectique (*al-Machriq* VII: 811; 1072). Nous possédons deux Manuscrits de cette œuvre importante qui rappelle la belle époque de la Scolastique: l'un (A), plus ancien, est du XVe, voire même du XIVe siècle; l'autre (B) ne date que d'une centaine d'années, il est écrit en Karshouni.

Le traité de Ḥonein Ibn Isḥāq qu'Ibn ʿAssāl a reproduit dans son ouvrage est au commencement du 12e chapitre de la 1re partie (*A* pp. 233—238+*B* pp. 93—96). Ce chapitre se compose du traité susdit, et d'une citation tirée d'un évêque de Nisibe appelé Abou Rāïṭah at-Takrītī sur le même sujet. Quant au titre du traité de Ḥonein, Ibn Abī Oṣeibiʿa (l. c.) l'appelle كتاب ادراك حقيقة الديانة et lui donne le dernier rang dans sa bibliographie de Ḥonein. Ce titre est à peu près le même que celui du chapitre en question. Pas n'est besoin de faire remarquer le style concis et didactique de ce travail: on sent le philosophe qui cherche avant tout à donner une argumentation serrée. La correction de la phrase ne laisse rien à désirer: c'est bien le langage des philosophes arabes du grand siècle de Haroun ar-Rašīd et d'al-Mamoun, comme on peut en juger par la comparaison. Rien ne laisse supposer d'ailleurs qu' Ibn ʿAssāl ait retouché ou abrégé l'œuvre originale que nous donnons ici avec sa traduction.

الباب الثاني عشر (A p. 233)

يشتمل على كيفيَّة ادراك حقيقة الديانة

للحكيم حنين بن اسحق النسطورى المتطبّب رحمهُ الله قال

من اين يعلم الانسان انَّ ما يعتقدهُ هو الحقّ وانَّ ما يعتقدهُ غيرهُ هو الباطل. فانه ان قال انَّ ذاك انَّما اتاهُ عن آبائه *او قال انَّ ذلك[1] اتاهُ من كتاب او من نبىّ اتى بآيات او من رأيهِ اذ رأى ذلك فصحَّ لهُ بذلك دينهُ عندهُ فجميع اصحاب الاديان المخالفين لهم ان يقولوا بمثل ما قال. فاذا كان هذا الجواب مشتركاً بين *اصحاب جميع[2] الاديان فيجب ضرورةً على مَن قبل دينهُ بهذه الحجَّة ان لا يَرِدَ عليهِ دين من الاديان إِلَّا قبلهُ لهذه الحجَّة بعينها. فان[3] لم يقبل حجَّةَ المخالفين لهُ فلا تُقبَل[4] تلك الحجَّة من اهل مقالتهِ

---

[1] B *او قال ذلك* [2] B *جميع اصحاب* [3] B وان [4] B يقبل

فنقول لمن قال هذا القول انَّ الحقَّ والباطل من جميع الاقاويل انَّما يُعلَم[1] من الاسباب التي عنها قبولها منذ اوَّل امرها والاسباب التي منها يُقبَل الكذب غير الاسباب التي يُقبل منها الحقّ فاسباب قبول الكذب ستَّة: اوَّلها ان[2] يضطرَّ القابل ان يقبل ما يُحمَل عليهِ من غيرِ ارادةٍ منهُ والثاني ان يفرَّ[3] الانسان من (p. 234) الضيق والشدَّة بارادتهِ اذا لم يقدر على احتمالها[4] فينتقل منهما الى ما يرجو منهُ السهولة والسعة. والثالث ان يؤثر العزّ على الذلّ والشرف على الضعة والقوَّة على الضعف فيدع دينهُ وينتقل لغيرهِ. والرابع ان يكون صاحب القول رجلاً خبيثًا محتالاً في الكلام فيموّه ويطغي من يدعوهُ. والخامسى ان يستعين بجهل من يدعوهم وقلَّة آدابهم. والسادس ان يكون بين الدعوين غيرةٍ[5] نسب طبيعيّ فلا يجب[6] قطع ذلك النسب فيما بينه وبين موافقهِ فى الذين[7].

وامَّا الاسباب التي بها يُقْبَل الحقّ فهي اربعة: الاوَّل ان يرى القابل آياتٍ تعجز عنها طاقة الانسان. والثاني ان يكون ظاهر ما يدعو اليهِ الذاعي ذليلاً[8] شاهدًا على حقيقة ما هو خفيّ عنهُ. والثالث البرهان المضطرّ الى قبولهِ. والرابع ان يكون آخر الامر موافقًا لاوَّلهِ وانِ يكون الاصل هو الصحيح فيما يحدث بعد صحَّة ما قد سلف ممَّا لا يشكّ فيهِ فيما يحدث تصحيح ما قد سلف. فقد يقنع هذا ان ينظر من اين لنا ان نعلم انَّ سائر الاديان انَّما قُبلت من هذه الخصال الستّ والديانة بالحقّ من الاربع

وقد يطول عليَّ ان اذكر كل واحد من الاديان ما كان منها قديمًا فبطل مع بطلان ما كان بهِ قوامهُ (235) وما يُحدَث منها من بعد ممَّا قوامها انَّما قوامها هو بقوام ما بطل من تلك. فبقدر ما نعلم انهُ بطل منها ذلك الشيء بطلت كما بطلت الملل التي كانت قبلها

والواجب على كل من اراد ان يفهم من ايّ الاسباب في ابتداء الامر قُبل دينهُ ان كانت من الاسباب التي *منها يُقبَل[9] الباطل او من الاسباب التي منها يُقبَل الحقّ ان تنظر[10] الآن من يقبل[11] ذلك الذين[12] من ايّ الاسباب نقبلهُ[13] ان كان من اسباب الحقّ او اسباب الباطل حتى يفهم قبول ما يرد عليهِ في وقتهِ بهذا[14] ما كان قبوله من قبلهِ فى اوَّل الامر وان يحسّ انَّ الحقّ هو الذي يُقبَل من تلقاء نفسهِ وانَّ الباطل يحتاج الى

---

[1] B يُعْمَل [2] B الى ان [3] B يفرّ ; vraie leçon [4] Lisez : احتمالهما
[5] B غيرهِ ; c'est la vraie version [6] Nous croyons qu'il faut lire يعبّ
[7] B الدين ; la version d'A est une faute évidente
[8] Il faut lire avec B الداعي دليلاً [9]* B يُقبل منها [10] B ننظر
[11] B تقبَّل [12] Lisez avec B الدين [13] B تقبَّلهُ
[14] B هذا

اسباب يثبت بها[1] عند قابلهِ فانَّ من نظر في هذا حين ينظر فيهِ يحسّ اي العبادات هي العبادة الصحيحة واي العبادات هي العبادة الباطلة

فامَّا انا فأَدَع ذكر سائر العبادات وابيّن في عبادتي انها انَّما قُبلت عن الاسباب التي منها يُقبلَ الحقّ امَّا من جميعها وامَّا من بعضها. فاقول انهُ ليس يمكن ان يُفهم ان يقبل[2] الناس عبادةً ما من غير سبب من الاسباب التي يُقبَل بها كل دين وليس يمكن ان يُتوهَّم خلا الخلال العشر التي عَدَّدْنا ستًّا منها يقبل[2] الباطل (236) واربعًا منها[3] الحقّ فان صحَّ انهُ لم يكن سبب قبول عبادة الله واحدًا من اسباب قبول الباطل وجب ضرورةً ان يكون سبب قبولها الاربعة الاسباب التي بها يُقبَل الحقّ امَّا كلّها وامَّا بعضها فان لم يوجد انهُ كان سبب قبول عبادة الله التي نحن عليها سبب قبول الباطل لكن وجد انَّ اسبابها كان اضدادها على أَبعد ما يكون من المضادَّة كان صحَّة الامر[4] *اثبث واوجد[5] فكذا نجد الامر قد كان

النظر في كل واحد من الاسباب

الاوَّل فانَّها لم تُقبَل بعزّ ملك ولا بقهر سلطان لكن ناصبها جميع ملوك الارض وسلاطينها ومنعوا منها[6] جميع الناس بسائر الانواع من العذاب والقتل المستشنَع وأَجْلوهم عن الارض فغلبت جميع اولئك وثبتت. وامَّا الثانية فانَّها لم تدعُ الى الخروج من الامر الضيّق الصعب الى الامر الواسع السهل ولكنَّها دعت من جميع الامور التي[7] اسهل واوسع الى الامر الذي هو اضيق واصعب[8] فقُبلت احسن قبول. وامَّا الثالثة فانَّها لم تدعُ من الضعة الى الرفعة ومن الذلّ الى العزّ لكنَّها دعت من العزّ الى الذلّ فقُبلت حتَّى كان من يقبلها تحبُّ ان يموت على ان يحيا بسببها. وامَّا الرابعة (237) فانَّها لم تؤخذ من قوم معهم خُبث وحدق[9] بالكلام لكنَّها[10] اتَّخذت عن جهَّال واصحاب عيّ وصيَّادي سمك هم ابكم واشدَّ عيًّا من السمك مثلًا. وامَّا الخامسة فانَّهم لم يكونوا قابلوها لا جهَّال ولا اعياء ولا عوام ولا همج[11] لكنَّهم كانوا اصحاب المنطق والفلسفة اكثر من العالم كلهِ واصحاب تمييز وبحث ومن فاق *في الحكمة[12] سائر الناس. وامَّا السادسة فانهُ لم يكن من يقبلها يتَّصل باحبَّاء واصدقاء بقبولهِ لكنَّهُ كان يفارق بها اذا قبلها جميع من بينَهُ[13] وبينهُ نسب ايّ نسب كان

---

[1] B بهِ [2] B تقبل [3] B ajoute تقبل [4] B ajoute فيها
[5]* Lisez avec B اثبت واوجب [6] B معها [7] B ajoute هي
[8] B ajoute واقرب الى الكراهة [9] Lisez وحذق [10] B ajoute انَّما
[11] Lisez جهَّالاً ... همجًا [12]* B بالحكمة [13] Lisez بينهم

بالقرابة او بالمودّة. فان[1] احببت ان تزد[2] خلّة سابعة فانهُ ضروريّ اما[3] كان الحواريّون[4] الاذاعوة من امر هذا الذي في ظاهرهِ لم يكن شيٌّ اضعف منهُ وليس ينبغي لاحد اصلًا يقول قائلاً انه اذا[5] كانت هذه الامور كلّها على هذا[6] المثال ثمّ كان قبول ما نحن عليهِ سوى ظهور الآيات والمعجزات فلا يمكن الّا من مناصب تقدّم بخبرتهِ فان قلت هذا تطالب نفسك عن دينك ومن غيرهِ بما[7] نسبهُ بما وصفنا من امر ديننا فانك تعلم وتتمتهُ[8]

من قول ابي رابطة[9] التكريتي السرياني اسقف نصيبين

مستدلًّا بهِ على صحّة النصرانيّة المقبولة من الداعين المبشرين بها بالانجيل المقدس

(238) قال لا تخلو النصرانيّة من ان تكون امّا حقًّا وامّا باطلاً والذين قبلوها من ان يكونوا امّا عقلاء وامّا جهلاء والعقلاء لا يقبلون ما لا يصحّ بالقياس المعقول الّا بالقهر والجهّال لا يمتنعون من الانهماك في اللذّات الدنيويّة الّا بالقهر. والقهر قهران امّا قهر بالسيف وامّا قهر من الله بالآيات ولم نر العقلاء ممّن قبل دين النصرانيّة قُهر بالسيف فيقبلون ما لا يصحّ بالقياس المعقول ولا الجهّال قُهروا بالسيف فيمتنعون من الانهماك *في لذّات الدنيا[10] وقد قبلها العقلاء بما لا يصحّ بالقياس المعقول وقبلها الجهّال وهي تصدّ عن الانهماك في لذّات الدنيا وقد قُهر[11] الجميع بالآيات لا بالسيف والآيات ادل دليل على ان الذين[12] الذي تكون فيهِ هو الذين[12] الصحيح عند الله عزّ وجلّ والشريعة المسيحيّة تطابق هذه المقدّمات والمجد لله دائمًا كمل الباب الثاني عشر بسلام الرب امين[13]

---

[1] B وان [2] Corrigez avec B تزيد [3] B انّما [4] B a lu الحقّ اربون
[5] Omis par B [6] B هذه [7] وبغيرهِ كما
[8] B وتمته; puis il ajoute تمّت المقالة في كيفيّة الديانةِ وقد شرحها يوحنّا ابن مينا وجعل شرحها مضافًا لها ضاق الزمان على ايرادها في هذا الكتاب
[9] B رابطة [10] B *° من اللذات الدنيويّة [11] B قُهروا
[12] Lisez avec B الدين [13] Cette finale omise par B

Traduction.

Chapitre XII.

Comment on peut connaître la vérité de la religion.

Ce chapitre a été composé par le médecin Ḥonein Ibn Isḥāq, le Nestorien. Dieu lui fasse miséricorde!

Comment l'homme, dit-il, peut-il savoir que ce qu'il croit est la vérité, et que ce que d'autres croient est l'erreur? Car, s'il prétend que cette croyance lui a été transmise par ses aïeux ou qu'il l'a reçue d'un Livre (révélé) ou d'un prophète faisant des miracles ou bien parce qu'il s'est assuré par son propre examen de la véracité de sa religion, il pourra se faire aussi que les sectateurs des religions différentes (de la sienne) s'appuient sur des arguments semblables. Il arrivera ainsi que les partisans de toutes les religions répondant de la même façon, chacun d'eux se verra forcé d'admettre l'authenticité des autres religions, comme la sienne propre, puisque tous se fondent sur les mêmes preuves. Et s'il réprouve l'argumentation de ses contradicteurs, ceux-ci à leur tour rejetteront les arguments de ses coreligionnaires.

(p. 285) Nous répondons à ceux qui argumentent de la sorte: En toute croyance le vrai se distingue du faux par les raisons qui l'ont fait adopter dans le principe. Car les raisons qui font admettre le mensonge sont différentes de celles qui font accepter la vérité. Or, il y a six raisons qui poussent l'homme à adopter le mensonge. La *première*, c'est la violence, quand on est forcé de prendre un parti, sans le consentement de la volonté. La *seconde*, c'est la misère et l'affliction: l'homme ne pouvant les supporter, cherche un autre état, où il espère plus de commodités et de bien-être. La *troisième*, c'est la gloire, l'honneur, la puissance qu'on préfère à l'abaissement, à une condition obscure et à la faiblesse; on laisse alors sa religion pour en adopter une autre. La *quatrième*, c'est la parole insidieuse d'un homme rusé qui se sert de son éloquence pour induire en erreur ses auditeurs et les tromper. La *cinquième*, c'est l'ignorance de ceux à qui l'on propose de changer de religion et leurs mauvaises mœurs (qu'on favorise). La *sixième*, c'est la parenté, quand on suit ses proches dans la croyance qu'ils ont adoptée, pour ne point rompre les liens de famille qui unissent les coreligionnaires.

Quant aux raisons qui décident un homme à embrasser la vérité, il y en a quatre. La *première*, ce sont les miracles qui dépassent les forces humaines. La *seconde* consiste à trouver dans les signes extérieurs et sensibles de la religion proposée, des preuves de la vérité des choses cachées (des mystères). La *troisième*, c'est la démonstration rationnelle et irréfutable de la vérité qu'on embrasse. La *quatrième* consiste en ce que la suite réponde au début, et que l'on reconnaisse l'authenticité de l'origine d'une religion par les phases successives de son évolution, sans que rien oblige à modifier le jugement primitif (qu'on avait conçu sur cette authenticité). Par ces différentes considérations, on peut se convaincre si la croyance qu'on suit est fausse, comme provenant des six premières raisons susdites, ou bien si elle est vraie, étant basée sur les quatre dernières.

Il serait trop long d'énumérer ici, soit les religions anciennes qui ont disparu avec le fondement ruineux sur lequel elles s'appuyaient, soit les religions qui se fonderont peut-être un jour, basées sur les mêmes principes erronés.

Celui qui, désirant connaître les raisons qui ont fait adopter sa religion à l'origine, veut s'assurer si elles sont du nombre de celles qui mènent à l'erreur ou conduisent à la vérité, n'a qu'à examiner ceux qui professent actuellement cette même religion, et voir de quelle nature sont les causes qui la leur font pratiquer: par là, il saura quelles sont les raisons qui ont fait prévaloir à l'origine cette croyance. Si c'est la vérité, il verra qu'elle a prévalu par sa force intrinsèque; si, au contraire, il trouve à l'origine les raisons suspectes mentionnées plus haut, ce sera un indice de la fausseté de la religion qu'il professe. (p. 286) Voilà le moyen de distinguer une religion vraie de celle qui ne l'est pas.

Et sans m'occuper ici des autres croyances, je trouve, après examen, que les raisons, qui m'ont fait adopter ma propre croyance sont, en tout ou en partie, du nombre de celles qui mènent à la vérité. Et, en effet, nous avons dit qu'il était impossible qu'une religion fût admise sans raison; d'autre part on ne peut signaler d'autres raisons que les dix déjà mentionnées, six pour l'erreur et quatre pour la vérité. Si donc le culte que nous rendons à Dieu n'a pas sa raison d'être dans un des six points propres à l'erreur, il s'ensuit nécessairement que ce culte a été adopté par la force de l'une ou des quatre causes propres à mener au vrai. Et plus nous trouverons les raisons de

notre culte éloignées des causes de l'erreur ou même diamétralement opposées à elles, plus solide et plus convaincante aussi sera sa véracité. Et, de fait, c'est bien là ce que nous trouvons.

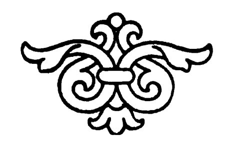
Considération de chacune des raisons.

Et *d'abord* notre religion n'a pas été imposée par l'autorité d'un roi ou la violence d'un monarque; bien plutôt les rois et les monarques du monde l'ont combattue, et en ont détourné leurs sujets par toutes sortes de supplices et la mort violente; ils les ont bannis de leur empire; et pourtant c'est cette religion qui a vaincu et demeure triomphante. *Secondement,* cette religion n'a pas offert à ses adeptes de passer d'un état de vie dur et incommode à une vie molle et aisée. Bien plutôt, elle les a appelés à renoncer à toutes les commodités pour embrasser un genre de vie difficile et malaisé; et son appel a trouvé le meilleur accueil. *Troisièmement,* bien loin d'offrir à ses adeptes la gloire et les honneurs, cette religion ne les a appelés qu'à l'abaissement et aux ignominies; au point que ceux qui l'embrassaient la préféraient même à leur propre vie. *Quatrièmement,* les fauteurs qui la prêchaient ne connaissaient ni la ruse ni les artifices du langage; ils étaient ignorants, exerçaient la profession de pauvres pêcheurs; ils étaient plus stupides et plus muets que les poissons qui les faisaient vivre. *Cinquièmement,* ceux qui ont suivi cette croyance n'étaient eux-mêmes ni des ignorants ou des hommes sans éloquence, ni des hommes du vulgaire ou des barbares; ils étaient versés dans la dialectique et les autres branches de la philosophie plus que le reste de leurs semblables; ils étaient parfaitement doués de discernement et de perspicacité; ils surpassaient tous les autres hommes en sagesse. *Sixièmement,* enfin ceux qui embrassaient cette religion n'avaient pas pour mobile de leur action l'amitié ou la parenté; bien au contraire, ils renonçaient en l'adoptant à tous les liens (p. 287) et à toutes les affections humaines. On pourrait ajouter *septièmement* que les Apôtres, qui ont répondu cette religion, n'ayant humainement rien pour la faire adopter à cause de sa faiblesse, ont dû nécessairement supléer à ce défaut en opérant des miracles et des prodiges qui en démontraient la divinité. En répondant comme nous venons de le faire, sache que tu démontreras parfaitement la véracité de ta religion et la distingueras de toute autre. *Fin.*

Tiré des paroles d'Abou Rāïṭah de Takrīt, évêque syrien de Nisibe

par lesquelles il prouve la vérité de la religion chrétienne, qui a été annoncée par les Apôtres et les Évangélistes.

De deux choses l'une: ou le Christianisme est une religion vraie ou elle est fausse. De même, ceux qui l'ont adoptée étaient ou sages ou ignorants. Les sages ne peuvent admettre que des preuves évidentes qui forcent leur conviction. Les ignorants de leur côté ne peuvent se résoudre à renoncer à leurs plaisirs sensuels sans y être forcés. Mais la force est de deux sortes: l'une matérielle et violente, c'est celle du sabre; l'autre morale, celle du miracle. Or, nous ne voyons pas que les sages qui se sont faits chrétiens, y aient été forcés par le sabre et aient adopté cette religion sans qu'ils en aient été convaincus par le raisonnement. De même, les ignorants qui l'ont embrassée en renonçant à leurs plaisirs, ne l'ont pas fait sous le coup de la violence. Et cependant nous voyons que les sages se sont faits chrétiens sans avoir eu la preuve apodictique des mystères du christianisme; les ignorants, à leur tour, se sont déclarés disciples du Christ, bien que sa religion s'opposât à leurs plaisirs. Les uns et les autres n'ont subi en cela aucune violence matérielle, mais ils se sont rendus à la force des miracles. Or, les miracles sont les preuves les plus convaincantes que la religion qui les produit est la religion vraie et agréable à Dieu, et le Christianisme réalise toutes ces prémisses. (Donc) Gloire à Dieu à jamais. Fin du chapitre XIIe avec la paix du Seigneur. Amen.







Das Schutzrecht der Araber[1].

Von

S. Fraenkel.

In der arabischen Wüste ist durch die beständigen Fehden, die der Kampf um's Dasein hervorruft, das Gut der Rechtssicherheit für Leib und Leben nur an die Zugehörigkeit zu Familie und Stamm geknüpft; der Fremde ist wie auf ganz primitiven Kulturstufen zugleich der Feind. Eine gewisse Milderung dieses Zustandes boten schon in alter Zeit die Pilgerfahrten mit dem Gottesfrieden, den sie für bestimmte Fristen und Gebiete herstellten[2]. Andererseits aber zwang die Not des Lebens auch noch zu anderen Kompromissen, durch die auch der Fremde wie der Stammesgenosse für Blut und Gut gleiche Sicherheit erhalten konnte, als wenn er im Schutze eines Heiligtums stünde[3].

Eine Art Schutzgenossenschaft wurde schon durch die geringste Verbindung des gefährdeten Rechtlosen mit dem, in dessen Machtbereich er sich befand, begründet.

So wird Ḥārit̠ b. Ẓālim unwissentlich Schutzherr des ʿIjāḍ, dadurch, daß dieser sich von seinem Hirten zum Tränken des Vieh's ein Seil geliehen hat[4] und ʿĀmir b. Ǧuwair erklärt sich für gebunden,

---

[1] Einen Teil der hier zusammengestellten Tatsachen hat zwar schon WELLHAUSEN in seiner Rede: *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit* (Göttingen 1900) in größerem Zusammenhange behandelt; indessen da Belege dort nicht gegeben sind, ist die Vorlegung des hier gebotenen, vor langer Zeit gesammelten Materials vielleicht dadurch noch nicht überflüssig geworden

[2] *Hizān.* I. 91 [3] al Aʿlam zu Zuhair 1, 52 [4] *Aġānī* X. 22, 10

den Sajjār zu schützen, weil die Kamelsättel beider in Berührung gekommen waren[1]. Es ist so nicht nötig, daß der Schutzsuchende in ein Zelt Einlaß findet; es genügt, daß er eine Hand ergreifen[2] oder ein Kind an der Taille fassen kann[3], auf das Pferd eines anderen springt[4] oder dessen Sattel berührt[5]; selbst die Anrufung eines Verstorbenen an seinem Grabe verpflichtet seine Nachkommen[6].

Ganz besonders hat bei den Arabern in alter wie auch in moderner Zeit[7] das gemeinsame Mahl die Wirkung des Schutzes[8], gelegentlich tritt dazu auch die Verwendung desselben Parfums[9], die auch in modernem Gebrauch ihre Parallele hat[10]. Die Unverletzlichkeit, die durch Speisegemeinschaft entsteht, wird daher besonders nachdrücklich hervorgehoben. „Wir sind durch eure Bewirtung unverletzlich geworden, da eure Speise noch in unserem Leibe und in unseren Vorratssäcken ist" sagen die B. Jarbū' zu den Bekr ibn Wā'il die sie angreifen, nachdem sie vorher durch Täuschung ihre Gäste gewesen waren[11]. Auch einer, der direkt auf Raub auszieht, hält es für frevelhaft jemanden anzugreifen, dessen Speise er genossen hat[12]. Im Vertrauen auf die allgemeine Anerkennung dieses Grundsatzes hält der Gefangene sein Leben für sicher, wenn er von den Datteln seiner Besieger gegessen hat[13], andererseits will Muslim b. 'Uḳba dem 'Alī b. Ḥusain nicht gestatten, aus dem Glase zu trinken, das ihm von Marwān gereicht war, trotzdem er es schon angesetzt hatte, um frei über ihn verfügen zu können[14].

Eine andere Zeremonie zum Zeichen der Schutzgewährung ist die Ausbreitung eines Gewandes über den Schutzsuchenden[15]; auch wird er zur Bekundung auf dasselbe Tier genommen, das der Beschützer reitet[16]. Neben solchen äußeren Zeichen eines im Notfalle rasch gewährten Schutzes wird auch die schriftliche Bekräftigung eines Schutzverhältnisses erwähnt. So trägt der Pfeil, von dem Zuhair als Zeichen des Schutzes spricht[17], nach dem Kommentar[18] angeblich den Namen des Schützlings und zu dieser Erklärung stimmen

[1] *Ḥamāsa* 148 [2] Ṭabarī II. 639, 13 [3] *Aġānī* X. 27, 7 [4] Mufaḍḍal *Amṯāl* 49, 12
[5] *Ḥamāsa* 148, 18 (BURCKHARDT, *Bem.* 131. 133) [6] Mubarr. 203, 1; 280, 14. Farazd. 172, 10. GOLDZIHER, *Muh. Stud.* I. 238 (Mubarr. 376, 4)
[7] LANDBERG, *Arabica* V. 8 [8] *Aġānī* II. 161; XVI. 100. *Dīw. Hud.* 87 Einl. 128, 10
[9] *Aġānī* XVI. 99 l. 14 [10] LANDBERG, *Arabica* V. 176 [11] *Ḥam.* 16, 15
[12] Meidānī (Bul.) I. 304, 17 [13] *Hizān.* III. 468 [14] Ṭab. 420, 16 ff.
[15] WELLHAUSEN, *Archiv für RelW.* I. 40; zu den Belegen noch z. B. Ṭab. II. 445, 16
[16] *Ḥam.* 254, 17. Ibn Hiš. 745, 18 [17] 1, 43
[18] Al A'lam z. St. und die Lexica s. v. تلا

auch andere Nachrichten[1]; doch muß, wenngleich auch schon in alter Zeit von aufgezeichneten Verträgen die Rede ist[2], dahingestellt bleiben, ob die systematisierenden Berichte von solcher Aufzeichnung der Namen zu Recht bestehen.

Wie jemand öffentlich verkündet, daß er Schutz gewährt mit Strafandrohung gegen alle, die sich gegen den Schützling vergehen[3], so pflegte dieser im Falle der Not den anderen laut anzurufen, damit alle zu Zeugen seiner eventuellen Pflichtverletzung werden[4]. Besonders feierlich ist auch die Klage am schwarzen Stein, die derjenige vorbringt, der den versprochenen Schutz nicht hat leisten können[5], wie auch der im Stiche gelassene in 'Ukāẓ Klage führte[6].

Der zu ġewährende Schutz konnte sich nur auf eine bestimmte Zeit zur Ausführung einer bestimmten Handlung beziehen[7] — wie denn dadurch auch das Recht der Blutrache nach Ablauf der Frist nicht als aufgehoben galt[8] — auch nur gegen einen etwaigen Angriff gelten[9]; wenn dies aber nicht direkt ausgesprochen war, band das Verhältnis beide Kontrahenten[10]. Die einseitige Lösung durch öffentliche Lossagung[11] ist — wohl nach Analogie der alten Berichte über die öffentliche Lossagung der Familie von besonders verwegenen Abenteurern — durch die Tradition zur Glorifizierung einiger Anhänger Muhammed's erfunden, um dadurch ihr Vertrauen auf den Schutz Allah's[12] deutlich hervorzuheben.

Der Schutz wird manchmal nicht allgemein gewährt, sondern bestimmte besonders gefährliche Personen als Gegner ausgenommen[13]; andererseits sagt 'Amir b. Ṭufail den Dichter A'šā seinen Schutz nicht nur gegen Ǧinnen und Menschen, sondern in romantischer Übertreibung auch gegen den Tod zu und erklärt auch für den Fall, daß der Dichter auf seinem Gebiete eines natürlichen Todes sterben solle, das Sühnegeld bezahlen zu wollen[14]. Einer ähnlichen Auffassung von der Verpflichtung, auch für unverschuldete Unfälle Genugtuung zu geben, liegt der Bekriegung eines Beduinenstammes durch einen Ġassa-

[1] Mubarrad 202, 13; 339, 3. *Tāǧ* s. v. قوقل
[2] Außer Ḥāriṯ *Mu'all.* 67; *Ḥam.* 635, 11; Mumazzaḳ *WZKM* XVIII. 12, 4
[3] Ibn Hiš. 246, 5. 6. 469, 12
[4] Ibn Hiš. 302, 2. 5. *Ḥam.* 422. Meid. II. 174, 23
[5] *Dīw. Huḏ.* 32, 1. 2
[6] *Ḥam.* 666 v. 3; *Dīw. Huḏ.* 245
[7] Ibn Hiš. 745, 18
[8] *Dīw. Huḏ.* 93, 9. 217, 4
[9] *Dīw. Huḏ.* 47 Einleitung
[10] Ibn Hiš. 302, 2
[11] Ibn Hiš. 243, 15; 246, 15
[12] Ibn Hiš. 244, 2
[13] Mubarrad 132, 8; Meidānī (FREYTAG) II. 552
[14] *Aġānī* VIII. 83

niden zugrunde, dessen Sohn während des Aufenthalts bei ihnen von einer Schlange gebissen worden war[1]. Ein einzelner kann durch seine Schutzgewährung den ganzen Stamm binden[2]; doch hat der Beisasse (Ḥalīf) im Gegensatze zu dem mächtigeren Hauptstamme dazu kein Recht[3]. Eine einseitige Erklärung, zwei streitenden Parteien Schutz zu gewähren und so ihren Streit aufzuheben, ist nur als Ausnahmefall überliefert[4].

Den alten Grundsatz, daß auch eine Frau Schutz gewähren kann, hat auch der Prophet mehrfach gebilligt[5]; er gilt auch in späterer Zeit[6]; doch sind manchmal noch andere äußere Mittel dabei nötig[7].

Merkwürdig ist, daß auch mitten im Kampfe einer des anderen Schutz anruft und ihn erhält, wenn sie über die Bedingungen einig werden[8]. Manchmal bleibt diese Bitte erfolglos[9]. Auch erbittet sich ein Kämpfer, der sich ergibt, einen Patron zur Gewähr, daß er wirklich mit dem Leben davon kommt[10], sowie sich ein Stammfremder einen Patron nimmt, um sich die Innehaltung der Vertragsbedingungen zu sichern[11]. Andererseits erklärt sich jemand zum Patron aller Frauen eines besiegten Stammes, um sie vor der Gefangennahme zu schützen[12].

Von besonderer Bedeutung ist die Schutzgewährung für die zu Handelszwecken ausziehenden Karawanen, da nur selten ein Stamm so mächtig ist, daß er auf solchen Schutz verzichten kann[13]. So begeben sich die Leute, die den Dattelhandel mit Jamāma betreiben, wenn sie dort über die heiligen Monate hinaus geblieben waren, jeder in den Schutz eines Einheimischen[14]. Solcher Schutz wurde für bestimmte Gegenleistungen gewährt, so daß die Karawanen an die Stämme, die sie passieren ließen, festgesetzte Abgaben zu bezahlen hatten. So haben die Banū La'm von Nu'mān b. Mundir das Schutzrecht für den vierten Teil einer nach Ḥīra führenden Karawanenstraße erhalten und klagen über Rechtsverletzung, als Ḥātim aṭ Ṭajj in ihrem Gebiete Schutz gewährt und so ihre Einkünfte kürzt[15]. Bekannt ist

---

1 Jāḳūt III. 430 2 Ibn Hišām 649, 7 3 Ibn Hiš. 251, 12. Ḥassān *Dīv.* 123, 9
4 Ibn Hiš. 808, 4 5 Ibn Hiš. 469, 10. 807 paenult. 820, 13
6 Ṭabarī I. 1350, 10 7 *Ḥamāsa* 95
8 Mufaḍḍal *Amṯāl* 17, 2; *Ḥam.* 254, 14 ff. (Burckhardt *Bem.* 116, 140)
9 Ibn Sa'd III. 79, 26 10 *Ḥamāsa* 254, 14 11 *Ḥam.* 460, 7
12 *Ḥam.* 17, 11
13 Lebīd 40, 53. Ibn as Sikkīt *Tahḏīb* 38 ult. Naǧāšī *ZDMG.* 52, 439, 7
14 Mubarrad 202; 441, 17 15 *Aǵānī* XVI. 99, 10; vgl. auch Farazd. 48, 7. 8

der Beschützer der aus dem persischen Gebiete kommenden Karawane, Hauḏa, der von dem Könige reich belohnt wird[1]. Einen Patron zur Geleitung seiner Karawane nach ʿUkāẓ durch das Gebiet der Ḳais und Kināna sucht auch Nuʿmān[2]. Ein auf Bezahlung gegründetes Schutzverhältnis wird auch in einer Erzählung von Luḳmān reflektiert, in der sein Klient ihm alljährlich eine Anzahl Gewänder für seinen Schutz zu liefern hat[3], eine Abgabe die zu gleichem Zwecke auch heute noch in Ḥaḍramaut üblich ist[4]. — Wer einem anderen einmal durch sicheres Geleite einen Dienst geleistet hat, ist am Ehesten dazu berechtigt, ihn in der Stunde der Gefahr anzurufen und seine Gegenleistung zu erbitten[5].

Es ist die Pflicht des Patrons, seinen Schutzgenossen gegen alle Angriffe so zu verteidigen, als gehöre er zu seiner eigenen Familie[6], und ihn nie im Stiche zu lassen[7]. Ebenso obliegt ihm aber auch der Schutz seines Vermögens; daher erklärt Ḫālid b. Sadūs den Banū Ǧadīla, die die Kamele des Amrulḳais geraubt haben und sich weigern sie herauszugeben: diese Tiere sind nicht anders als meine eigenen[8]. Rückerstattung oder Kampf sind in solchem Falle die Bedingungen des Patrons[9], der über die Rechtsverletzung aufgebracht dem Schützling Genugtuung verschafft[10]. Sprichwörtlich ist die Treue des Abū Duwād, der seinem Klienten selbst jedes gefallene Stück Vieh zu ersetzen für seine Pflicht hielt[11]. Romantisch aufgeputzt sind die Erzählungen von dem Schutze, der auch Tieren gewährt wird, von Mudliǧ b. Suwaid, der selbst eine Heuschrecke, die sich in sein Gebiet verirrt hatte, nicht antasten ließ[12], und von Kulaib, in dessen Bereich das Wild keinen Angriff zu fürchten hatte und selbst Vogeleier geschützt waren[13], Nachrichten, die wie es scheint das Recht der religiösen Heiligtümer[14] auf profanes Gebiet übertragen. — Als Gegenstück dient, daß auch dem mächtigen Kulaib gegenüber ein Mann sich nicht besinnt, nur wegen Verletzung einer Kamelin seines Schutzgenossen blutige Fehde anzusagen, die das Vorspiel langer Kämpfe ist[15].

Zur Verpflichtung des Patrons gehört natürlich in erster Reihe

---

1 Mubarrad 240, 2 2 *Aġānī* XIX. 75 3 *Ḥam.* 253 (cfr. Ibn Dor. 172)
4 LANDBERG, *Arabica* V. 175 5 Ibn Hišām 302, 3 6 Mubarr. 29, 17
7 Ibn Hiš. 219, 1. 3 8 Meidānī I. 179 9 *Dīv. Huḏ.* 153 Einl.
10 *Ḥam.* 256, 2 11 *Ḥam.* 449 ult. 12 Meidānī I. 149, 7, *Aġānī* XVI. 50, 14
13 *Ḥam.* 421 14 WELLHAUSEN, *Skizzen* III. 73 15 *Ḥamāsa* 422

die Blutrache für den getöteten Klienten[1]; selbst der Bruder wird ihm geopfert[2], wie auch ein anderer Verwandter[3], und der Klient betrachtet es als sein gutes Recht, sich für die Tötung eines Angehörigen nicht mit dem auch auf's Doppelte und Dreifache erhöhten Blutgelde abfinden zu lassen, besteht vielmehr auf dem Ersatze durch Blut[4].

Durch die Schutzgewährung und ihre Konsequenzen entstehen manchmal schwierige Verhältnisse sowohl für den Patron als auch für den Klienten, wenn es sich um zwei gleichberechtigte Prinzipien handelt, die mit einander streiten. So werden Kompromisse geschlossen. Der in das Gebiet der B. ʿIǧl eingetretene Ḥāriṯ wird den Verfolgern nicht ausgeliefert, aber aufgefordert, das Gebiet zu verlassen, wobei ihm Pferd und Waffen gestellt werden und eine Frist gegeben wird, innerhalb deren er einen Vorsprung gewinnen kann[5]. Sie beträgt drei Tage[6] (in moderner Zeit drei Tage acht Stunden)[7]. So weist auch Hāni' b. ʿUrwa das Verlangen nach Auslieferung von Ḥusain's Sendboten Muslim zurück, der sein Schutzgenosse geworden ist, will ihn aber zum Verlassen seines Hauses und damit zur Aufgabe des Schutzrechts veranlassen[8]. Ein anderer opfert im Konflikte der Pflichten den Bruder, entläßt dann aber den Schützling für immer[9]. Ein Ausgleich wird auch darin gesucht, daß, wo eine blutige Tat nicht gehindert werden konnte, wenigstens die Erben des Getöteten seine Habe zurückerhalten[10]. Ein Beispiel für schwierige Lage des Klienten bietet Ḥāriṯ b. Ẓālim, der wider Willen zur Teilnahme an einem Mahle aufgefordert ist, um dadurch als Schutzgenosse zur Geheimhaltung der Vorbereitungen zu einem Kriegszuge verpflichtet zu sein. Er verletzt diese Pflicht nicht geradezu, sucht aber seine Stammesgenossen durch rätselhafte Handlungen zu warnen[11]. In ähnlicher Lage gießt jemand die ihm vorgesetzte Milch heimlich weg, um sich die ihm sonst entgehende Möglichkeit der Blutrache zu sichern[12], während ein anderer einen Zwang in solcher Lage nicht anerkennt[13].

---

1 *Dīv. Hud.* 3 Einleit. 2 Mubarrad 203, 15 3 *Dīv. Hud.* 37 Einl.
4 Mubarr. 203, 11 5 *Aġānī* X. 27 6 *Aġānī* XVI. 28, 16
7 Burckhardt, *Bemerk.*
8 Ṭabarī II. 251, 17; 252, 4 vgl. Lane, *Sitten u. Gebr.* III. 39
9 Mubarr. 203 10 Ṭabarī II. 927 ult. 11 *Aġānī* X. 13
12 Ṭabarī II. 437, 11 (vgl. Lane, *Sitt. u. Gebr.* III. 18)
13 *Dīv. Hud.* 143 Einl.

Die arabische Dichtung hat wie die Tapferkeit und Freigebigkeit auch die mit beiden Tugenden eng verbundene Bereitwilligkeit zum Schutze vielfach, namentlich auch im Klagelied an ihren Helden gerühmt[1]. Die Schutzgewährung, besonders unter erschwerenden Umständen ist ein Ruhmestitel für den Stamm, dem der Dichter angehört[2], wie denn die Anṣār und Männer, die dem Propheten in Mekka Schutz gewährt haben, deshalb gepriesen werden[3]. — Durch Vergleichung eines Mannes mit solchen, die in alter Zeit sich als Patrone bewährt haben, wird er geehrt[4]. Der so erworbene Ruhm wird durch den Dichter, der als fahrender Geselle viel herum kommt, weit verbreitet und bleibt im Gedächtnis der Menschen[5]; daher streiten wohl auch zweie darum, einen Dichter zum Schutzgenossen zu haben[6].

Das Lob der Patrone wird in mancherlei Bildern verkündet. Sie leuchten wie Fackeln[7]; der Schützling ist bei ihnen so sicher, als wäre er auf einem hohen unersteiglichen Berge[8] oder stets wie den heiligen Monat unverletzlich[9].

Der richtige Patron, der nicht jedermann auf's Geratewohl Schutz gibt[10], eilt, wenn sein Schützling ruft[11]; er schläft da nicht[12] oder stellt sich nicht schlafend[13]. Er verläßt ihn nicht[14], schirmt ihn, wenn er gekränkt wird[15], ebenso wie sein Gebiet[16], so daß er nicht wie eine Gazelle angegriffen[17] oder wie ein Pilz niedergetreten werden kann[18]. Er braucht bei ihm keinen Überfall zu fürchten[19] und nicht zu erschrecken[20], weil er nicht zuläßt, daß er angegriffen[21] oder gar gefangen genommen würde[22]. Er schützt ihn mit Hingabe des eigenen Lebens[23] und fern von Verrat[24] hält er ihm Treue im Kriege wie im Frieden[25].

Er teilt mit ihm seine Habe[26] und sucht für ihn bei der Mahlzeit die besten Stücke aus[27]; selbst in der schlechten Jahreszeit leidet sein

---

1 Farazd. 12, 13; 80, 7; 161, 1; 166, 2 2 Farazd. 35, 4; Aḫṭal 210, 8. *Ḥam.* 165, 1
3 Ibn Hiš. 474 ult. 251, 18 4 Farazd. 80, 1. 5. *Aġānī* XVI. 50, 14
5 Ḥuṭaiba 8, 14. 15 6 Mubarrad 339, 12 7 Nāb. 25, 1
8 *Ḥam.* 51, 1; *Dīv. Huḏ.* 37, 1; Ḥassān *Dīv.* 77, 19; Farazd. 77 ult.
9 Abū Zaid *Nawād.* 7 paenult. 10 *Dīv. Huḏ.* 37, 2 11 *Dīv. Huḏ.* 38, 8
12 Ḥass. *Dīv.* 124, 8 13 Aḫṭal 276, 7 14 Ḥassān 91, 3
15 *Ḥam.* 183, 1; Ḥassān 87, 12 16 Mubarr. 34, 4 17 *Ḥam.* 288, 3
18 *Dīv. Huḏ.* 38, 8 19 Ḥassān 105, 16 20 *Ḥam.* 257, 3
21 Ibn Hiš. 528 paenult. *Dīv. Huḏ.* 128, 10 22 Zuhair 1, 52
23 Mubarr. 46, 15 24 *Ḫizān.* IV. 83, 11. 15 25 Ḥassān 74, 8
26 ʿUrwa 29, 3 27 Mubarr. 428, 1; *Ḥamāsa* 470, 3

Schützling keinen Mangel[1]. Er selbst hungert lieber, wenn er ihn zu Gaste hat[2], als daß er ihn kürzte, und läßt auch die Tiere vor seinen eigenen ihren Durst löschen[3].

Er macht seinen Klienten reich[4], ersetzt ihm, was von seinem Gute untergeht[5], vermehrt es sogar[6] und zahlt, wenn es not tut, für ihn auch eine große Sühne[7]. Der Schützling wird so behandelt, als gehöre er zur Familie[8]. Von seiner Frau aber hält sich der Patron scheu zurück, um nicht seine Eifersucht zu erregen[9], und er duldet nicht, daß sie mit Schmähreden verfolgt wird[10].

Sowie die Hoffnung, durch den Dichter gefeiert zu werden, den einzelnen und den Stamm zur Schutzgewährung anreizt, so ist umgekehrt auch die Furcht vor Schmähung[11], die durch das Lied weit verbreitet wird[12], dabei von Bedeutung. Die Dichter lassen sich denn auch die Gelegenheit zu solchem Tadel nur selten entgehen. — So wird Abū Sufjān von Ḥassān geschmäht, weil er die Pflicht der Blutrache seinem Klienten gegenüber nicht erfüllte[13], ebenso az Zibriḳān, weil er Geld zur Sühne für seinen Klienten nahm statt des Blutes und sich trotz seines Schwures, ihn zu rächen, damit zufrieden gab[14]. Bei solcher Gelegenheit stellen die Dichter öfters auch dem Tadel des Geschmähten das Lob eines in der Treue bewährten Patrons gegenüber. So preist Basūs in ihrer Klage um das getötete Kamel ihren Gastfreunden gegenüber die B. Minḳar, die solches Unrecht nicht zugelassen hätten[15], so Muzarrid die Laǧlāǧ und B. Baʿīṯ[16], so rühmt jemand, der von Duraid b. Ṣimma im Stich gelassen ist, seinen Bruder[18].

Zum Tadel gibt den Dichtern auch der Geiz mancher Patrone Veranlassung. Sie sind wohlgenährt, während ihre Klientinnen hungern[19], sie sind dick, während ihr Klient nicht satt wird[20]. Sie verzehren sogar das Gut des Klienten[21]. Manche nehmen aus Geiz niemanden bei sich auf[22].

---

[1] Zuhair 1, 46; Ḥuṭ. 8, 20 [2] *Aġānī* XV. 22, 16 (Ḥass. *Dīv.* 76, 2) [3] *Ḥam.* 753, 2 [4] Ḥass. *Dīv.* 86, 10 [5] Ḥuṭ. 8, 17; Mubarr. 46, 16 [6] Mubarr. 428, 3. *Ḥam.* 727, 3 [7] Lebīd 40, 87 [8] *Ḥam.* 149, 1 [9] Lebīd 53, 11; *Ḥam.* 726, 7; ʿUrwa 15, 7. Mubarr. 428, 1. 737, 16 *Ḫizān.* I. 95, 4 [10] *Ḥam.* 714, 3. *Aṣmaʿijjāt* 41, 17 [11] Ḥuṭ. 1, 27 [12] *Ḥam.* 666, 4 [13] *Dīv.* 127, 13; 129, 9 [14] *Ḥam.* 667, 3 [15] *Ḥam.* 422, 16 [16] *Mufaḍḍalijjāt* 15, 30 [17] *Aġānī* IX. 17, 20. 23 [18] *Aġānī* VIII. 83, 20 [19] Ḥassān *Dīv.* 83, 10 [20] Ḥass. *Dīv.* 63, 13 [21] *Dīv. Huḏ.* 161. Ḥass. *Dīv.* 101, 3. Aḫṭal 298, 7, Ibn as Sikk. 26, 10 [22] Ḥass. *Dīv.* 81, 19

Auch der Mangel an Treue wird von den Dichtern getadelt. Sie erfüllen ihre Pflicht gegen den Klienten nicht[1] auch wenn sie stark sind[2]; ihre Ohren sind taub für seinen Hilferuf[3]. Ihre Treuesten sind treulos gegen ihn[4]. Der Art solcher Patrone entspricht auch, daß sie die an den Edlen stets gerühmte Zurückhaltung den Frauen gegenüber vermissen lassen[5].

Wie die viele Klienten zählenden Patrone gerühmt werden, so tadelt der Dichter solche, an die sich niemand wenden will[6], weil sie den unholden Dämonen gleichen[7].

Auch in einer auf Omar zurückgeführten Tradition wird die Treulosigkeit gegen den Klienten gebrandmarkt. Die B. Mu'ammal vergehen sich gegen ihren Schützling und werden auf dessen Hilferuf von Allah sofort gestraft, ebenso wie andere, die die Schutzpflicht durch Tat oder Unterlassung verletzt haben[8].

Durch eine Art Projektion wird von der Tradition auch der abessinische König, zu dem Muhammed's früheste Anhänger flüchten, zum Hüter des Gastrechts gemacht[9], während sie andererseits in Übereinstimmung mit altsemitischer Anschauung die Bewohner Mekka's, des Sitzes des Heiligtums, als Schutzgenossen Allah's bezeichnet[10].

Im Islam mit seinem Ideale einer allgemeinen Gleichheit sind dann alle, die an Allah und seinen Propheten glauben, zu Schützlingen Allah's geworden[11].

---

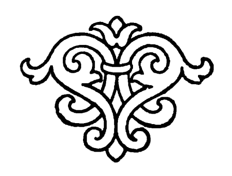
[1] Ḥass. *Dīv.* 20, 3; 94, 10 [2] *Ḥam.* 637, 4

[3] Ḳuṭāmī 28[d], 2; Aḫṭal 271, 7. 8; Abū Zaid *Nawād.* 126, 2

[4] *Ḥam* 103, 12 [5] *Ḥam* 669, 6; Mubarr. 523, 14 [6] Aḫṭal 250, 1; 315, 4

[7] Aḫṭal 16, 5 [8] *Dīv. Hud.* 245 [9] Ibn Hiš. 219, 1

[10] Ibn Hiš. 83, 11; 87, 7 [11] Ibn Hiš. 986, 10







Zauberelemente im islamischen Gebet.

Von

Ignaz Goldziher.

Es ist die Gesinnung demütiger Unterwerfung unter die schrankenlose Allgewalt Gottes, die der Islam in den Einrichtungen seines Gebetes, sowohl im liturgischen Gottesdienst (*ṣalāt*) als auch in den Einzelgebeten (*duʿā*) zum Ausdruck bringen soll. Bei der Schaffung seiner Formen und seines Inhaltes wurden die ersten Begründer der Institutionen des Islam durch den Gedanken geleitet, daß das Gebet eine Verneinung darstelle der „trotzig freien Gesinnung", welche nach einem treffenden Wort WELLHAUSEN'S „die Araber selbst gegen ihre Götter eher zu viel als zu wenig" hatten[1]. Zumal die Erinnerung an die Zauberei des Heidentums sollte aus dem Gebet vollends getilgt werden. Darum wird auch der Gebrauch des Saǵʿ in den Gebeten mißbilligt[2]. Das Saǵʿ ist ja die alte Form der Zaubersprüche und Besprechungen.

Trotz dieser Bestrebung, haben sich auf dem Gebiete des Gebetes auch im Islam Elemente erhalten, die den im Zauberwesen vorherrschenden Anschauungen vom Verhältnis des Menschen zu den überirdischen Mächten entsprechen. Der Mensch habe die Mittel, durch Worte und Handlungen die göttlichen Mächte zu bezwingen, sie sich unterzuordnen und gefügig zu machen. Solche Elemente sind zum Teil volkstümlich fortlebende Reste aus den Anschauungen

---

[1] *Reste arabischen Heidenthums*[1], 169, 13

[2] Musnad Aḥmed VI 217, B. *Daʿawāt* nr. 19

der heidnischen Zeit; zum anderen Teil sind sie als Wirkungen späterer Einflüsse in den Islam eingedrungen.

Wir haben uns in diesem Aufsatz vorwiegend die Aufgabe gestellt, den Spuren ersterer Art im alten Ḥadīṯ nachzugehen; aus dem Gesichtspunkt der Kontinuität haben wir jedoch in einigen Punkten auch auf spätere Bildungen Rücksicht genommen. Dabei leitete uns die Betrachtung der in religionsgeschichtlicher Beziehung wichtigen Erscheinung, wie die Ḥadīṯ-Form sich dazu eignete, die vom Islam abgewiesenen, jedoch volkstümlich fortwirkenden Elemente dem organischen Leben des Islam zu assimilieren und ihnen jene Sanktion zu verleihen, die das vom Namen des Propheten und seiner Genossen Überlieferte im Islam besitzt; wie aber andererseits in der späteren theologischen Bearbeitung solcher Dokumente es nicht an der Bestrebung gefehlt hat, das im Sinne des doktrinären Islam bedenklich Scheinende mit den Mitteln der Interpretation aus demselben zu tilgen.

1. Zunächst kommt hier die in Ḥadīṯ-Erzählungen sich kundgebende Anschauung in Betracht, daß Gott durch Beschwörungen und Drohungen genötigt werden kann, den Willen des Menschen zu tun. Solche Beschwörungen werden mit dem Ausdruck *munāśada* bezeichnet, und so weit sie mit Drohungen verbunden sind, schließt sich an dieselben auch die Vorstellung der Nachteile an, die es für Gott hätte, wenn er dem ihn Beschwörenden nicht zu willen wäre. Dies Mittel wendet Muhammed Gott gegenüber an, indem er ihm vor Bedr in Form einer Beschwörung vorstellt, daß er keine Anbeter haben würde, wenn er ihm nicht den verheißenen Sieg verleihen wollte[1]. Die theologischen Tradenten dieser Erzählung scheinen die religiöse Unzulässigkeit einer solchen Behandlung Gottes herausgefühlt zu haben, indem sie im Anschluß an dieselbe Abū Bekr die der ursprünglichen Erzählung wahrscheinlich fremde, völlig unnatürliche Rolle zuteilen, dem Meister Einhalt zu gebieten[2]. —. Derselben Anschauung entspricht die Legende, daß der fromme Krieger Barā b.

---

[1] Ibn Hiśām 444, 13 ff. B. *Ġihād* nr. 88 اللهمّ انّى انشد عهدك ووعدك اللهمّ ان شئتَ لم تُعْبَد بعد اليوم

[2] I Hiś. l. c. بعْضَ مناشدتك ربّك B. *Maġāzī* nr. 4 حسبك; am vollsten B. *Ġihād* l. c. حسبك يا رسول الله فقد ألْحَحْتَ على ربّك. Bei Muslim IV 186 (in dessen Version die Beschwörung vor der Ohod-Schlacht erfolgt), der eine kürzere Fassung mitteilt, fehlt die Zurechtweisung durch Abū Bekr. Man ersieht auch daraus, daß sie nicht unbestritten zum Ḥad. gehört

Mālik während der ersten Perserkriege zur Zeit großer Bedrängnis aufgefordert wird, Gott zu beschwören, daß er den Muslimen den Sieg verleihe[1]. Barā richtet auch an Gott die von ihm geforderte eidliche Bitte, weiht aber zugleich sein eigenes Leben als Opfer des Sieges[2]. Ihrem Zusammenhange nach am bezeichnendsten sind solche eidliche Drohungen, wenn es sich um die Auffindung verlorener Sachen handelt. Der unter die Muʿammarūn eingereihte Asadite Abū Sammāl[3] ging einmal aus, um ein verlaufenes Kamel zu suchen. Nach langen vergeblichen Mühen wendet er sich zu Gott mit der Beschwörung: أَيْمُنُكَ لئن لم تردّها الىّ لا أعبدك „Ich beschwöre dich: Wenn du es mir nicht wieder verschaffst, werde ich dich nimmer anbeten." Das hatte Erfolg; die Beschwörung war eine Nötigung für Gott. Darauf bezieht sich das Sprichwort[4]: صِرِّى عَزْمٍ من ابى سمّال „unerschütterlich ist ein Entschluß von Abū Sammāl[5]". Und dieser Abū Sammāl war nicht einmal eine heilige Persönlichkeit, der irgend Macht über die Gottheit zuzumuten wäre; er gehörte vielmehr der Ridda an und war kein sonderlicher Anhänger des religiösen Gesetzes. Nichtsdestoweniger verfehlt seine Beschwörung nicht ihre Wirkung. Viel leichter fand die Vorstellung von der Gefügigkeit Gottes Eingang in die religiöse Überlieferung, wenn es eine fromme Person ist, die der Gottheit eine eidliche Nötigung auferlegt. Eine solche ist der Zeitgenosse des Propheten, ʿAbdallāh b. Maṭar Abū Rejḥāna, der in Jerusalem als Erzähler erbaulicher Legenden tätig war und von dem manches fromme Wunder erzählt wird. Einmal kam ihm eine Nadel abhanden. Er zwang Gott durch eine Beschwörung, das geringe Ding zum Vorschein kommen zu lassen[6].

Der fromme Mann ist hier mit seiner Beschwörung der Erbe des heidnischen Kāhin. Denn es kann für den Zusammenhang dieser Erzählungen nicht unbeachtet bleiben, daß der Nachweis verlorener Dinge

1 Ġāḥiẓ, *Bajān* II 130 2 *Usd al-ġāba* I 173 (Wāḳidī) أُقْسِمُ عليك يا رب

3 *Kitāb al-muʿammarīn* nr. 46

4 Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Maǵmaʿ al-amṯāl* (Bombay) 129 unten, falsch vokalisiert: صَرِّىٌّ عَزْمٍ

5 Nach *LA* s. v. صرى, XIX 193: عَلِمَ ربّى انّها منّى صِرَّى: „Mein Gott weiß, daß dies mein unverbrüchlicher Entschluß ist"

6 *Usd al-ġāba* III 261: اى ربّ عزمتُ عليك لما رددتَها علىّ ، فظهرت

bei den alten Arabern in das Gebiet der Zauberkunst gehörte[1]. Ein alter Dichter, dem der Vorstellungskreis des Heidentums noch nicht entrückt war, vergleicht den Ruf des nāšid, d. h. des Ausrufers verlorener Sachen[2], mit dem Gezwitscher der Vögel[3]; bekanntlich eine alte Anschauung vom geheimnisvollen Flüstern der Zauberer (Jes. 8, 19)[4]. Ein zwar im Islam, aber im Sinne des Altertums erdichteter Nāšid-Ruf (ʿAbd al-Muṭṭalib sucht den kleinen Muhammed, der von der Karawane abhanden gekommen) beginnt mit der Anrufung Gottes (يا ربّ ردّ الخ)[5]. Im alten Islam sind umgebildete Reste dieser Auffassung in ganz merkbarer Form erhalten. Das Suchen nach dem verlorenen Gute soll unter religiös ritueller Vorbereitung geschehen: „man möge erst die rituelle Waschung in ausgiebiger Weise vollziehen, dann zwei rakʿa's beten, darauf das Glaubensbekenntnis folgen lassen und sprechen: Im Namen Gottes! Allāhumma, o Leiter der sich Verirrenden, o Zurückerstatter des Verlorenen, gib mir zurück, was sich von mir verlaufen hat, durch deine Macht und deine Herrschaft, es kam ja aus deiner Gnade und deiner Gabe"; eine andere Suchformel schließt mit dem Anruf: „O fromme Diener Gottes — damit sind wohl die gläubigen Dämonen gemeint — gebt uns zurück unser Verlorenes[6]." Man ist mit solchen Anrufungen früher auch in die Moschee gegangen; es wäre ja sonst der Gebrauch der Moschee für diese Dinge nicht Gegenstand des Tadels im alten Ḥadīṯ[7].

Für den Gesichtspunkt, unter dem solche Erzählungen zu betrachten sind, ist auch die Anwendung der Ausdrücke نشد und عزم, die uns in denselben begegnen, von Bedeutung. Auch das letztere

[1] Vgl. *Abh. zur arab. Philol.* I 25. Beim Ausrufen von verlorenen Sachen wurden Beschwörungsformeln gebraucht, WELLHAUSEN, *Heidenthum*[1] 125

[2] Es ist ein Unterschied zwischen jemandem, der eine Sache bloß sucht (طالب), und dem, der sie als ناشد wiederfinden will, Abū Nuwās, *Dīwān* (ed. ISKANDER ĀṢĀF) 87, 11

[3] Kuṭāmī ed. BARTH 2, 21 كأنّ اصواتها اصوات نُشّاد

[4] Vgl. über das Flüstern der Zauberer *Mittheilungen der Anthropolog. Ges.* Wien XXXI (1901) 132 unten

[5] *Usd al-ġāba* II 305, 3

[6] Ibn Ḳutejba, *ʿUjūn al-aḫbār* ed. BROCKELMANN I 170, 8ff.

[7] Musnad Aḥmed II 420 من سمع رجلا ينشد فى المسجد ضالّة فليقل لا اداها الله عليك فانّ المساجد لم تُبْنَ لذلك, vgl. Muslim II 112; Nawawī, *Aḏkār* 17. — Musnad Abī Ḥanīfa (*Sammlung des Ḥaskafī*, ed. Lahore) 178: sagt der Prophet zu einem solchen Ausrufer: ما وَجَدْتَ انّما بُنِيَتْ هذه المساجد لما بُنِيَتْ. — Nasāʾī (Kairo, Šerefijja 1312) I 119

Wort, das für die ernste, unverbrüchliche Willensäußerung benutzt wird, hatte zur Zeit, als jene Erzählungen entstanden sind, den Bedeutungsübergang von „einen festen Entschluß fassen" zu der Bedeutung der (zauberischen) Beschwörung[1] bereits vollzogen[2], wenn es auch noch nicht vollends für die magische Theurgie in Anspruch genommen ist, die noch später seinen Gebrauch beherrschen wird[3]. Jedenfalls zeigt uns die Anwendung dieser Worte, daß im Sinne jener Erzählungen bei der Beschwörung die Absicht einer zauberhaften Nötigung Gottes vorausgesetzt wird.

In dieser Beziehung gilt der heilige Mann des Islam als Nachfolger des Zauberers. Wenn er die Gottheit mit feierlichen Formeln zu etwas verpflichtet, kann sie sich der Erfüllung des Wunsches des mächtigen Mannes nicht entziehen. Von heiligen Personen finden wir häufig eine typische Schilderung[4], welche nach Beschreibung ihrer körperlichen Unansehnlichkeit, der Aufzählung ihrer selbstaufgelegten Entbehrungen und asketischen Kasteiungen mit dem fast zur formelhaften Phrase gewordenen[5] Zusatze schließt: لو أقسَمَ على الله لأبرّه „wenn er Gott eine Pflicht eidlich auferlegen würde, so würde sie Gott erfüllen". Ein Typus hiefür ist die traditionelle Charakteristik des fabelhaften Heiligen Uwejs al-Ḳaranī, eines mit Lepra behafteten Mannes, dessen Beschwörungen auf Gott eine unwiderstehliche Macht hatten[6]. Dimiśḳī gibt folgende Schilderung der Macht des heiligen Gottesmannes: „Wenn der Mensch seine Seele vollends von allen Schlacken gereinigt hat, tritt er endlich in den Bereich der Engel ein und erwirbt überirdische Kräfte: sein Speichel verwandelt ein gleichgültiges Getränk zur Arznei; steckt er seine Hand in eine Speise, wird sie zum Heilmittel; streicht er auf ein schmerzbehaftetes Körperglied, gesundet

1 Vgl. die Darstellung im *LA* s. v. XV 293 unten

2 Den Übergang veranschaulicht der Gebrauch von عزم على und عزمة in *Ag.* XIV, 96, 20, welche Stelle mir J. Barth nachgewiesen hat

3 Snouck Hurgronje, *Mekka* II 119, 127. — Man beachte: العازم der Zauberer (vgl. المُعَزِّم *Thier und Mensch* ed. Dieterici, 80, 5), المعزوم له die Person, zu deren Gunsten die Besprechung geschieht, Bahā al-dīn ʿĀmilī, *Michlāt* (Kairo, Mejmenijje, 1317) 142, 6 ff.

4 *B. Tafsīr* nr. 317 (zu Sure 68), *Ajmān* nr. 8 ألا أخبركم باهل الجنّة كلّ ضعيف متضعّف لو أقسم على الله لأبرّه; *Usd al-ġāba* II 272, 8 ما شىء اكرم على الله من عبد مؤمن لو اقسم على الله لابرّه

5 Z. B. van Berchem, *Corp. Inscript. Arab.* I 235

6 Muslim V 223

es; sein Gebet wird erhört und wenn er Gott beschwört, so löst Gott seinen Eid[1]". Ganz so, wie der jüdische Heilige Chōnī, nach der talmudischen Erzählung, bei drückender Regennot die unerbittliche Gottheit durch einen zauberhaften Eid nötigt, seinen Wunsch zu erfüllen. Er stellte sich innerhalb eines Zauberkreises und sprach: „Herr der Welt! deine Kinder richten ihr Augenmerk auf mich; sie meinen, ich sei bei dir wie das Kind im Hause. Nun beschwöre ich dich bei deinem großen Namen, daß ich nicht von dieser Stelle weiche, bis daß du dich deiner Kinder erbarmst". Dies starke Mittel hatte den gewünschten Erfolg, und die Schüler des Chōnī deuteten dies darauf, daß der Regen herabfiel, um den Schwur des Meisters zu lösen (להתיר שבועתך)[2]. Diese Macht hat er nicht nur zu Lebzeiten; noch nach seinem Tode besitzt der Heilige seine Zauberkraft auf die Gottheit. Man beschwört Gott bei dem Namen des Heiligen, wenn dieser selbst nicht mehr da ist, um diesen Zauber persönlich auszuüben. Die Schüler des heiligen Abu-l-Ḥasan al-Šāḏalī überliefern den von ihm erteilten Rat: Wenn du irgend ein Bedürfnis durch Gott erfüllt haben willst, so beschwöre ihn bei meinem Namen[3].

2. Innerhalb der islamischen Gebetsinstitution hat sich ein Rest der Vorstellung von der zauberischen Absicht der an Gott gerichteten Bitte nirgends in so merkbarer Weise erhalten wie in der Regenrogation (*ṣalāt al-istisḳā*). Von allem Anfang finden wir gerade innerhalb des Formenwesens dieses Brauches die Fortdauer der Glaubensvorstellung, daß der das Gebet der Gemeinde leitende Mann, immer eine durch Macht oder Heiligkeit hervorragende Person[4], durch seine persönliche Fähigkeit[5] den Einfluß besitzt, auf den Willen der Gottheit bestimmend einzuwirken: etwa wie der regenmachende medicine-man. Der Zauberer gebietet den Wolken[6]. Im Sinne des Islam besteht diese persönliche Fähigkeit natürlich in religiöser Heiligkeit; diese gibt der Interzession des an der Spitze der Versammlung betenden Mannes die Macht, den Zorn Gottes zu brechen und seinen Widerwillen zu bezwingen. Die Legende gibt eine sehr eingehende Schilderung einer Regenerwirkung durch ʿAbd al-Muṭṭalib in Anwesenheit

[1] Dimiśḳī, *Cosmographie* ed. MEHREN 284, 14

[2] *Bab. Taʿanīth* 19ª; 23ª Vgl. *Abhandl. zur arab. Phil.* I 43 (Onias)

[3] Bei Ālūsī, *Ǵalā al-ʿajnejn* 42: اذا عرضَتْ لك للّه تعالى حاجة فاقسم عليه بى

[4] Vgl. KREMER, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte*, III/IV (Wien 1890) 81 ff.

[5] WELLHAUSEN, *Heidenthum*², 138 [6] Vgl. Jāḳūt II 357, 20 [HAZEN, *Regen lokken en regen afweren*; Referat darüber im *Archiv für Religionswiss.* VII, 513]

des Knaben Muhammed[1]. Der berühmteste Regenmacher der islamischen Legende ist der Oheim des Propheten, ʿAbbās, und das haben seine Nachkommen in dynastischem Interesse gehörig ausgenutzt oder erst erdichtet[2]. Der Chalif ʿOmar ergreift die Hand des alten ʿAbbās während einer Regenbitte und glaubt durch die Vorführung dieses Mannes seinem Gebet den wirksamsten Nachdruck zu geben. Schmeichlerische Lohnpoeten eignen dieselbe Wirkung dem Gebete seiner Nachkommen, den ʿabbāsidischen Chalifen, zu. Noch al-Taʿāwīḏī rühmt seinen Chalifen al-Mustaḍī (565—576) als erfolgreichen Regenbitter[3]. Den Irdischen gegenüber hatten die Chalifen damals freilich kaum mehr als einen Schein von Herrschaft. Die Heiligenlegenden sind übervoll von der Schilderung des persönlichen Einflusses der heiligen Männer auf die Brechung der Regennot[4], eine Macht, die sich auch auf ihre Gräber erstreckt[5]. Um die Unmittelbarkeit dieses persönlichen Einflusses nach dem Tode der Heiligen zu erhöhen, wird in die Decke der Grabeskuppel eine Öffnung gemacht oder dieselbe völlig abgetragen[6]. Es ist immer die Tatsache des unmittelbaren persönlichen Einflusses lebender oder toter Heiliger, der hier hervortritt. Darum führen auch Familien in ihren Stammbäumen gerne das Vorkommen eines solchen Heiligen unter ihren Ahnen an. Im Stammbaum des Gründers des Senūsīordens wird genannt „Zeyân b. Zeïn qui servait d'intermédiaire entre Dieu et ceux qui demandaient de la pluie pendant les périodes de sécheresse[7]". In ihren Gebeten ist es nicht selten, daß sie dem Bewußtsein, daß die Gewährung des Segens auf ihre eigene Persönlichkeit gestellt ist, unverhohlen Ausdruck geben und Gott geradezu daran erinnern, sie selbst, als heilige Personen, durch die Erfolglosigkeit des Gebetes nicht zu kompromittieren. Als Beispiel erwähne ich die Darstellung eines solchen Vorganges, der aus dem Jahre 1108 d. H. (1696) erzählt wird. Als in diesem Jahr die Umgegend von Damaskus durch Regennot heimgesucht war, wurde

---

[1] *Usd al-ġāba* V, 454—5 [2] Nöldeke in *ZDMG.* LII, 25

[3] *Dīwān* ed. S. D. Margoliouth (Kairo 1904) 216, 32. Vgl. auch Dīwān des Scharīf al-Raḍī al-Mūsawī (Beirut 1307) 543, 8. 9

[4] Vgl. Ṭab. II 1196, Istisḳā des nachmaligen Chalifen ʿOmar II als Statthalter in Mekka [5] *Muh. Stud.* II 313

[6] Beispiele hierfür in meinem Aufsatz *Aus dem muhammedanischen Heiligenkultus in Aegypten* (*Globus* LXXI, 234)

[7] Muhammed b. ʿOṯmān al-Haš'ā'išī, *Voyage au pays des Senousijja, traduit par* V. Serres et Lasram (Paris 1903), 84

ein dreitägiges Fasten angeordnet. Am vierten Tage zogen dann die Leute nach dem freien Gebetsplatz hinaus, wo an ihrer Spitze der Mufti Abu-l-mawāhib al-Ḥanbalī gleich nach Sonnenaufgang das Gebet verrichtete. Dann wurde inmitten des Platzes ein Katheder errichtet, das er bestieg, um die übliche Ḫuṭba zu sprechen, nach deren Beendigung er und alle Leute Bittgebete verrichteten. Es erhob sich großes Wehklagen und Weinen. Die Fellahen hatten ihre Rinder, Ziegen und Schafe mitgebracht, deren Lärm sich in das Geheul der Menschen mengte[1]. Der Mufti weinte und seinen Bart erfassend sprach er: „Mein Gott, mache diesen grauen Bart[2] nicht zu schanden vor den Menschen." Der Himmel war bisher rein und unbewölkt. Nun aber zogen sich schwere schwarze Wolken zusammen und brachten einen dreitägigen Regen[3]. Solcher Erzählungen gibt es sehr viele in den Literaturen des Islam. Ihr Grundgedanke ist stets, daß die Wirkung der Persönlichkeit des heiligen Gottesmannes die Besiegung der höheren Mächte zur Folge hat. Und um den Eindruck der Zauberwirkung vollständiger zu gestalten, läßt die Legende dabei — mir ist freilich nur ein solcher Fall zur Hand — sogar wirkliche Zauberformeln anwenden, die anderen Menschen unverständlich sind[4].

Sogar das Motiv der Drohung[5] ist in solchen Istisḳā-Erzählungen vertreten. Daß es dem islamischen Volksgefühl in diesem Zusammenhang mindestens nicht unmöglich scheint, zeigt sich an einer in die israelitische Zeit[6] zurückverlegten Legende. Zur Zeit eines der alten israelitischen Könige war das Land von Dürre heimgesucht. Alles Beten war erfolglos. Da sprach der König: Entweder muß uns Gott Regen senden, oder wir werden ihm wehe tun (لنؤذينّه). Als man ihn um die Bedeutung dieser Drohung befragte, erklärte er sie damit,

[1] Vgl. *Muh. Stud.* I 242 über die Anwesenheit der Haustiere als Teilnehmer an Bittzeremonien. In zwei Istisḳā-Gebeten des ʿAlī, die im *Nahǵ al-balāġa* (Beirut 1307) mitgeteilt sind (116 penult.; 124, 3 v. u.) wird auf das Heulen der Tiere und ihrer Jungen Bezug genommen

[2] Auch vom Istisḳā des ʿAbd al-Muṭṭalib heißt es: بشيبة الحمد اسقى الله بلدتنا *Usd al-ġāba* V, 455, 9

[3] Murādī, *Silk al-durar* I 68

[4] Jāfiʿī, *Rauḍ al-rajāḥīn* nr. 21 (Kairo, Castelli 1297), 49

[5] Man vgl. den Ton der Herausforderung und des Vorwurfes, der sich in den Regenbitten *bab. Taʿanīth* 29ª kundgibt. R. Chāma b. Chanīna schlägt, nachdem sein Bitten nichts genützt, den Ton der Herausforderung an; R. Josua b. Levi: „Herr der Welt! du thronst in deinen Höhen und hast kein Erbarmen für deine Kinder"

[6] Die Istisḳā-Legenden werden gerne in der Form von Isrāʾīlijjāt überliefert, zB. eine ganze Reihe bei Jāfiʿī, l. c. 224ff.; die hier erzählte ist auf eine Ahnung von I Kön. 18 gegründet

daß er die Frommen und Gottesfürchtigen töten würde, wenn Gott unerbittlich bliebe. Die Drohung verfehlte ihre Wirkung nicht: Gott sandte unverzüglich Regen[1]. Eine Analogie bieten die Regenbitten bei den Chinesen. Wenn die Gebete und Prozessionen nichts nützen, wird die Statue der Gottheit entkleidet und der Sonne ausgesetzt, um ihr gleichsam ad oculos zu demonstrieren, wie lästig der Sonnenbrand und die Trockenheit ist; man hängt ihr eine eiserne Kette um den Hals, um sie für ihre Grausamkeit büßen zu lassen[2].

Diese Regenrogationen boten sich durch ihr Wesen und die innerhalb derselben auch vom regelgerechten Islam tolerierten Zaubermomente am besten dar, um bei verschiedenen Völkern vorislamische abergläubische Gebräuche zu erhalten. Es wird ja in den ältesten Anweisungen für die Modalitäten dieses Ritus auch das Umdrehen oder Umwenden des Oberkleides[3] — ohne Zweifel ein aus dem arabischen Heidentum herübergenommener Gebrauch[4] — als Sunna des Propheten geheiligt. Die Formen der Istiskā-Rogation erweisen denn auch, mehr als andere religiöse Übungen, eine Gefügigkeit, sich gegen die heidnischen Gebräuche nicht spröde abzuschließen und sie neben den muhammedanischen Einrichtungen volkstümlich fortbestehen zu lassen.

Der Aberglaube vom Regenstein[5] (*Yada taśi*, pers. *sangi Yada*), der unter den Turk-Völkern seit alters sehr verbreitet ist[6], hat sich auch nach deren Bekehrung zum Islam erhalten. Derselbe Aberglaube ist auch außerhalb des Turkgebietes aus Kreisen bekannt,

---

[1] Von Sa'īd b. Ǵubejr in Gazālī, *Iḥjā* I 289

[2] De Groot, *Les fêtes annuellement célèbrées à Émoui, trad. par* Chavannes, I (*Annales du Musée Guimet* XI) 72

[3] Es wechseln die Bestimmungen قلّب رداءه und حوّل رداءه (B. *Da'awāt* nr. 24, Tirmiḏī I 110, 13)

[4] Vgl. T. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet* (Leiden 1903) 85; s. über den Zusammenhang, Wellhausen, *Heidenthum*², 197. Einen ähnlichen Gebrauch findet man auch bei den Bergjuden im Kaukasus bei *Beginn* des Regens: „Sobald der Regen beginnt, ziehen die Kinder ihre Oberkleider und Mützen verkehrt an und nehmen einen Sack auf den Kopf", Andrian, *Über Wetterzauberei* (*Mittheilungen der Anthropolog. Ges. in Wien* XXIV, 39). Verrichtung von Regenbitten in nacktem Zustande (in Indien) *JRAS* 1897, 475 ff; 1898, 194 ff.; merkwürdige Parallele dazu Gjorgjević, *Die Zigeuner in Serbien* I, 80 Anm. 2. Kleiderumwendung als Zauberabwendungsmittel, *Mem. of Amer. Folk-Lore Soc.*, IV, 142

[5] Wie die Turk-Völker haben auch die *Wanyoro* ihren Regenzauberstein (*Globus* LXV—1894—152)

[6] Vgl. Ḳazwīnī II 347; 348, 8 الاستمطار بالحجر; 396, 15. Die Beschreibung des Gardēzī in der Bearbeitung des Grafen Kuun (Budapest 1903) 2

in denen sonst der Islam sehr feste Wurzel gefaßt hatte. Ḳazwīnī (XII. Jhd.) berichtet nach dem andalusischen Reisenden Abū Ḥāmid (st.. 1169) aus Ardabīl von einem großen Stein außerhalb der Stadt, der bei Regennot herbeigebracht wird und dessen Anwesenheit in der Stadt Regen bewirken soll. Ebenso herrschte zu seiner Zeit im südpersischen Kermān der Aberglaube, daß durch die Reibung der Steine gewisser Örtlichkeiten Regen entstehe[1]. Die an Steine geknüpfte Vorstellung vom Regenzauber hat sich an anderen Orten innerhalb der religiösen Istisḳā-Riten betätigt. Besonders Nordafrika scheint da noch viel ethnische Residuen aufzuweisen, die wir kennen lernen würden, wenn Herr ALFRED BEL uns die auf diesem Gebiete gesammelten Istisḳā-Daten[2] zugänglich machte. Aus anderer Quelle erfahren wir z. B. von einem in Fez bei Regenbitten noch heute üblichen Gebrauch. Dort wird der aus Tlemcen emigrierten Kolonie die Gabe zugeschrieben, gegen Regennot (*al-waḳfa*) ein überaus wirksames Mittel zu besitzen. Sie nehmen 70000 Kieselchen, die sie in 70 Säckchen verteilen. Zur Abendzeit verfügen sich die Tlemcen-Leute zur Ḳubba des Sidi-Harazem, wo sie die Nacht zubringen und über jedes einzelne der 70000 Kieselsteinchen einen bestimmten Koranvers rezitieren. Nach dieser Zeremonie werden die Säckchen in den Sebufluß versenkt. Um der Gefahr des übermäßigen Regensegens vorzubeugen, werden sie an Schnüre befestigt, mittels deren sie bei Regenüberfluß an die Oberfläche zurückgezogen werden können. Die Bewohner von Fez scheinen an dieser Gabe der Tlemcenier und der Wirksamkeit ihres Zaubers ganz unerschütterlich zu glauben[3]. — Wie bei den Atscheh das rituelle Istisḳā vollends durch die heidnischen Gebräuche der Regenmacherei ersetzt wird, hat SNOUCK HURGRONJE[4] in lehrreicher Weise dargestellt. Zauberhafte Istisḳā-Gebräuche aus Syrien, die den Christen und Muslimen gemeinsam sind, und zu denen sich Parallelen noch aus okzidentalen Volksbräuchen nachweisen ließen, hat der Eingeborene Ejjūb Abēla bekannt gemacht[5].

[1] Ḳazwīnī II 164. 193

[2] ALFRED BEL, *La Djâzya, Chanson arabe* (Paris 1903) 143 (= *Journal asiatique* 1903, I 325). [Seither hat BEL diese Sammlung veröffentlicht im *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes* (Alger 1905) 49—98: *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghribins*]

[3] Aus dem Artikel *Au Maroc* in der Beilage des *Journal des Débats* vom 3. Juli 1903

[4] SNOUCK HURGRONJE, *De Atjèhers* II 311 ff.

[5] *Beiträge zur Kenntniss abergläubischer Gebräuche in Syrien*, *ZDPV* VII (1884) 94, nr. 86

3. Die Vorstellung, daß Gott durch Zwangsmittel genötigt werden kann, die Wünsche des Gläubigen zu erfüllen, ist zwar in abgeschwächter Form, aber noch immer über die normale Linie des Abhängigkeitsbewußtseins hinausragend in folgender sehr verbreiteten Ḥadīṯ-Lehre ausgeprägt, die auch in die nach strengen Prinzipien angelegten Sammlungen Eingang gefunden hat: „Wenn ihr zu Gott betet — sagt der Prophet — saget nicht: ‚Wenn es dein Wille ist'[1], sondern betet in kategorischer Weise und verlanget recht große Dinge, denn für Gott ist kein Ding zu schwer, das er verleiht"[2]. Die Variante: „denn Gott kann durch niemand gezwungen werden"[3] ist hier sicher nicht ursprünglich, sondern hat ihren Grund in dem Bestreben, der Vermeidung der Klausel „wenn es dein Wille ist" eine der korrekten islamischen Gottesvorstellung angemessenere Begründung zu geben. Die Klausel sei überflüssig, da doch Gott immer nur seinen souveränen unbeschränkten Willen vollführt. Die ursprüngliche Motivierung entspricht dem gegebenen Rat, Gott gegenüber nur recht anspruchsvoll und gleichsam in fordernder Weise aufzutreten, die Erfüllung der ausgesprochenen Wünsche nicht seinem guten Willen anheimzustellen. Man wird erwarten, und wird in dieser Erwartung nicht getäuscht, daß die theologischen Kommentatoren dieses der muslimischen Demut nicht entsprechenden Spruches alles mögliche versuchen, um ihm einen der religiösen Anschauung entsprechenden Sinn zu geben. Die Bearbeitung des Ḥadīṯ in diesem Sinne beginnt ja bereits mit der Interpolierung des eben erwähnten Zusatzes. Der Mystiker ʿAlī al-Ḫawwāṣṣ gibt dem *ilḥāḥ* die naive Deutung, daß man Gott gegenüber die Unmöglichkeit hervorkehre, die von ihm verhängten Übel zu ertragen und seiner Tyrannei Ausdauer (*ṣabr*) entgegenzusetzen; ein solches Zugeständnis sei Gott wohlgefällig[4].

---

[1] Dabei ist vielleicht ein Widerspruch gegen Juden (die viele Gebete mit der Formel beginnen lassen: יהי רצון מלפניך oder יהא רעוא מן קדמך) und Christen (γενηθήτω τὸ θέλημά σου Matth. 6, 10) beabsichtigt

[2] Muwaṭṭa' I 384, B. *Daʿawāt* nr. 20, *al-Adab al-mufrad* 121, Muslim V, 290, Tirmiḏī II 263: اذا دعا احدكم فلا يقول إن شئتَ وليعزم المسئلةَ وليعظّم الرغبة فان الله لا يعظم عليه شيء أعطاه

[3] فان الله لا مستكرِه (oder مُكْرِه) له

[4] *Durar al-ġawwāṣṣ ʿalā fatāwī Sejjidī ʿAlī al-Ḫawwāṣṣ* (Kairo, 1277) 103: فان الله تعالى يحبّ من عباده إظهارهم الضعف عن تحمّل سطوات بلاياه وغضبه ومكره لتعذّر مقاومتهم القهر الإلاهى

Man übersehe nicht den in diesen Aussprüchen von der Eindringlichkeit der Bitte gebrauchten Ausdruck عزم, der, wie schon erwähnt wurde, von den wirksamen Sprüchen der Zauberer angewandt wird. Hier gibt er der an die zudringliche Bitte geknüpften Erwartung eine charakteristische Färbung, wenn auch auf der Stufe, auf welcher der Rat des Ḥadīṯ-Spruches entstanden ist, der Gedanke der Zauberwirkung nicht in bewußter Weise vorschwebt[1]. Noch weiter wird die in dem prophetischen Spruch ausgesprochene Anschauung in einem Ḥadīṯ geführt, nach welchem „Gott jene liebt, die recht zudringlich in ihrem Gebet sind"[2]. Sogar als Taurātvers wird zitiert: „Wer meine Wohltat erhofft, möge seine Bitte in zudringlicher Weise vorbringen"[3]. Man wird an den Talmudspruch erinnert „daß Unverschämtheit selbst dem Himmel gegenüber Erfolg hat"[4]. Als Element dieser Art der Bitte scheint man auch die unverdrossene Anrufung bei bestimmten Gottesnamen (s. unten den folgenden Abschnitt) betrachtet zu haben. „Seid unverdrossen mit der Anrufung: O Herr der Majestät und der Gnade"[5].

Der in allen diesen Sprüchen herrschende Gedanke, Gott gegenüber ja nur mit stürmischer Eindringlichkeit aufzutreten, hat Veranlassung geboten, Formeln für die diesem Gesichtspunkt entsprechenden Gebete abzufassen. Wir finden ein solches دعاء فى الإلحاح in einem von den Zwölfer-Schi'iten als heilig angesehenen Buche[6], dem unter dem Titel *Zabūr āl Muḥammed* oder auch *Ṣaḥīfa kāmila* bekannten Breviarium, dessen Ursprung auf den Imām Zejn al-'ābidīn zurückgeführt wird[7].

Verwandt mit dieser Anschauung ist auch die, daß man auf Gott

---

1 Daß auch die Beschwörung unter den Gesichtspunkt des إلحاح gestellt wird, ist oben p. 304, Anm. 2 ersichtlich

2 *Bajān* II 131, 22 انّ الله يحبّ المُلِحّين فى الدعاء

3 Bahā al-dīn al-'Āmilī, *Keškūl* (Būlāḳ 1288) 291: مكتوب فى التوراة يا موسى من أحبّنى لم ينسنى ومن رجا معروفى ألحّ فى مسألتى

4 *Bab. Sanhedrin* 105ᵃ חוצפא אפילו כלפי שמיא מהניא

5 *Nihāja* s. v. لظظ, IV, 58, *LA* s. v. IX 340, *Alif-Bā* II 303: وفى الحديث ألظّوا بيا ذا الجلال والإكرام ومعناه الزموا هذه الدعوة وألحّوا بهذه الكلمة والله اعلم

6 Der schi'itische Apologet Sejjid 'Alī Muhammed sagt darüber in seinem *Zād ḳalīl* (lith. Lucknow 1290) 25: وكثرة العلماء وكتبهم فى امّته (امة محمّد) ككثرة الانبياء وصحفهم فى بنى اسرائيل الكتب الثلاثة اعنى القران ونهج البلاغة والصحيفة كالتوراة والزبور والانجيل ومشابهة تلك بهاتيك لفظا ووضعا ومعنى حتى فى الصنائع المحسنة البديعية وعدم الاشتمال على الفحش

7 L. Loth's *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the India Office* nr. 334;

durch schmeichlerische Rede Einfluß üben könne[1]. Dem um seinen Sohn Joseph trauernden Patriarchen Jakob gibt Gott selbst den Rat, daß er ihm schmeicheln möge (تملّق لى), um ihn zur Erfüllung seines sehnlichen Wunsches zu bewegen; er möge ihn anrufen als: يا قديم الإحسان يا دائم المعروف يا كثير الخير, und als ihn der Patriarch unter Anwendung dieser Epitheta angerufen hatte, schwört Gott bei seiner eigenen Majestät, daß er ihm den Sohn wieder zuführen werde[2].

4. Wenn auch nicht mit dem starken Anspruch, den die Beschwörung voraussetzt, wird die sichere Wirksamkeit der Bitten auch von der Benützung bestimmter Bittformeln bedingt, deren Texten besonderer Einfluß auf die Herbeiführung einer günstigen Stimmung der Gottheit zugeeignet wird.

Diesem Anschauungskreis gehören Ḥadīte an, in denen formelhaften Anrufungen (gewöhnlich Koranstücken, aber auch anderen Bitttexten) die Zusicherung verliehen wird, daß sie unter gewissen Verhältnissen den Erfolg niemals verfehlen; zuweilen sogar in der Weise, daß es „Pflicht Gottes sei", die günstige Wirkung der andächtig ausgesprochenen Formeln herbeizuführen[3]. Ein Beispiel mehr für die „Fetischkraft des Wortes". Unter den Erwartungen, die an dieselbe geknüpft werden, kann wohl an Naivität keine mit der Voraussetzung wetteifern, daß der Ausspruch gewisser Bittformeln die Wirkung hat, daß Gott für die Befriedigung drängender Gläubiger eines schuldbeladenen Menschen sorgt, und wäre seine Schuld auch so schwer wie der Berg Oḥod[4] oder Ṯabīr[5] oder Ḏīn (in Südarabien)[6] — die Namen der Berge wechseln in verschiedenen Versionen des Spruches[7].

AHLWARDT nr. 3769—70. Mir liegt eine lit. Ausg. Lucknow 1312 (Iṯnā-'aśarī-Druckerei) vor; 236 SS. in 8°; das zitierte Gebet ist p. 210. — Damit ist die Angabe bei BROCKELMANN I 44, 14 zu ergänzen

[1] Vgl. FOSSEY, *La Magie assyrienne* (Paris 1902) über „flatterie" in den magischen Anrufungen der Götter

[2] *Michlāt* 22 unten

[3] Tirmiḏī II 249; ibid. 245 oben: ..... من قال .... كان حقّا على الله أن ; auch als Wirkungen der Rezitation einzelner Suren des Koran; s. zB. die Nachschriften zu den Suren 47 und 52 bei Bajḍ. II 265. 291. Vgl. وقع اجره على الله, *Usd al-ġāba* I 304, 7

[4] In einer Schuldengeschichte des von seinen Gläubigern geplagten Mu'āḏ b. Ǵebel, *Mufīd al-'ulūm* 62 الا اعلّمك دعاء ان كان عليك مثل أُحُد ذهبا يقضيه الله تعالى عنك. So viel Gold, wie der Berg Oḥod, B. *Riḳāḳ* nr. 14

[5] Tirmiḏī II p. 273, Ṭabarānī, bei Sujūṭī, *Itḳān* II 193; *Muhammed. Stud.* II 309

[6] Jāḳūt III 485, 2ff. wo für بحلالك zu lesen بجلالك

[7] Man vgl. die Häufung der Bergnamen im selben Spruche: من أقرض اخاه

Die Vorstellung, daß solche Erfolge besonders von der Anwendung gewisser Gottesnamen erwartet werden können, scheint bereits in sehr früher Zeit in den Islam eingedrungen zu sein[1]. Besonders zu Heilzwecken wurde gerne die Besprechung mit Gottesnamen angewandt; dies sei die „geistige Heilkunde", deren Erfolg bei Anwendung durch heilige Männer sicher sei; erst seitdem solche immer seltener wurden, hätten die Menschen zur „somatischen Heilkunde" ihre Zuflucht nehmen müssen[2].

Wie es in den magischen Beschwörungen der Ägypter[3] und Babylonier[4] hauptsächlich darauf ankam, die richtigen Namen der verschiedenen Gottheiten anzurufen, so gestaltete sich diese Götteranrufung auf monotheistischer Grundlage in der Entfaltung der Synonymik derselben einen Gottheit. Es handelte sich jetzt nur darum, die dazu geeignetsten Gottessynonyma zu kennen. Solchen, schon in ältester Zeit vorwaltenden Gesichtspunkten, nicht aber etwa einem dogmatischen Bedürfnis, verdankt (mit Anknüpfung an Sure 7, 179) die Zusammenstellung der 99 „schönen Namen" ihre Entstehung. Ursprünglich allerdings wird die Zahl 99 in hyperbolischer Bedeutung gedacht sein, wie ja im Arabischen für den Ausdruck der Quantitätshyperbel zwei- oder dreistellige Zahlen verwandt werden, die an beiden oder an allen drei Stellen identische Einheiten zeigen: 33, 44, 99, 333 u. a. m.[5] In diesem Sinne will der Spruch „Gott hat 99 Namen" nur soviel

---

Michlāt المسلم فله بكلّ درهم وزن جبل أُحد وحراء وثبير وطور سيناء حسنات 20, oben; zur Phrase vgl. Jāḳūt III 273, 13

[1] *Usd al-ġāba* V 266 unten: عن انس بن مالك ان ابا عياش الزرقي قال اللهم انى أسالك بأن لك الحمد لا اله الّا انت الحنّان المنّان بديع السموات والارض ذا الجلال والاكرام فقال رسول الله صلعم لقد سالتم الله باسمه الذى اذا دُعى به اجاب واذا سُئل به اعطى. Im *Muʿǵam ṣaġīr* des Ṭabarānī 215 ist diese Tradition mit der Variante باسمه الاعظم (für باسمه) verzeichnet

[2] Sujūṭī *Itḳān* (ed. Castelli, Kairo 1278) II 195 Mitte: قال ابن التين الرقى بالمعوّذات وغيرها من اسماء الله تعالى هو الطبّ الروحانى اذا كان على لسان الابرار من الخلق حصل الشفاء باذن الله تعالى فلما عزّ هذا النوع فزع الناس الى الطبّ الجثمانى

[3] P. Le Page Renouf, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt* (London 1880, Hibbert-Lectures) 192: Words of Power

[4] Fossey, *La Magie assyrienne* 124 ff. Man vgl. für diese Frage im allgemeinen A. Dieterich, *Mithrasliturgie*, 110 ff.

[5] Weitläufiger ausgeführt in *Globus* LXXI (1897) 240, vgl. auch *Actes du 1er Congrès international d'Histoire des Religions*, I (Paris 1901) 132

sagen: er habe viele oder gar unzählige Namen. Die kanonische Festsetzung der Zahl sowie die Feststellung der einzelnen Namen selbst ist späteren Ursprunges und weder bei Mālik b. Anas, noch bei Buḫārī und Muslim anerkannt[1]. In den Sammlungen des Tirmiḏī und Ibn Māǵa begegnet uns zu allererst, im Anhang an die allgemeine Sentenz von den 99 Gottesnamen, eine namentliche Aufzählung derselben; bei ersterem sogar mit der Bemerkung, daß sie aller Authentie ermangelt[2]. In der Tat zeigt dieser Katalog der Gottesnamen in verschiedenen Aufzählungen sehr bedeutende Varianten; dieselben betreffen nicht weniger als 23 dieser Namen[3], deren Stellen in den verschiedenen Überlieferungen von je anderen Namen eingenommen werden[4].

Die Festsetzung dieser Gottesnamen galt also ursprünglich dem Zweck, den Gläubigen für ihre Anrufungen die wirksamsten Namen zu bieten. Man ging dabei von der Anschauung aus, daß diese die richtigen Formeln seien für Anrufungen (Beschwörungen), denen Gott nicht widerstehen könne. In diesem Sinne hat sich auch die Literatur über die Gottesnamen entwickelt, in der eine *Manẓūma* des Nūr al-dīn al Dimjāṭi sich zu einem viel kommentierten Grundtext[5] emporgeschwungen hat. In den Gebetbüchern der Muhammedaner sind es daher solche Namenanrufungen, denen die hervorragendeste Aufgabe zugeteilt wird; es werden zu diesem Zweck Gebetformeln von den alten Propheten, von ʿAlī und den Imāmen, sowie von hervorragenden Heiligen überliefert[6]. Mit dem Überhandnehmen der gnostischen Spekulation wurde der Kreis der Gottesnamen noch erweitert, und die Anrufungen beschränken sich nicht mehr auf die in älterer Zeit herausgebrachten 99 Namen; man brachte ihre Zahl bis auf 1001[7]. — Gott selbst habe die Schöpfung durch seinen Namen bewirkt und die Macht

[1] B. *Daʿawāt* nr. 69; *Šurūṭ* nr. 13; *Tauḥīd* nr. 12; Muslim V p. 289; vgl. *ZDMG*. XLIX 216, Anm. 1

[2] Tirmiḏī II 265 (وليس له اسناد صحيح), Ibn Māǵa 283

[3] Ḳasṭallānī IX 258; X 424

[4] Verschiedene Listen sind mitgeteilt im schiʿitischen Kalāmwerk: *Mirʾāt al-uḳūl fī ʿilm al-uṣūl* (oder: *ʿImād al-islām fī ʿilm al-kalām*) von Dildār ʿAlī (Lucknow 1318—19) I, 270 ff. Vgl. einige Varianten bei Nawawī, *Aḏkār*, 47

[5] Gothaer Katalog nr. 2378, AHLWARDT nr. 3753—8; BROCKELMANN II 254

[6] Man findet sie in jedem größeren Handschriftenkatalog aufgezählt; vgl. zB. FLÜGEL im Wiener Katalog III 165

[7] ZB. Gothaer Katalog nr. 779: دعاء هزاريك نام. Über kabbalistische Gottesnamen s. besonders FLEISCHER, *Catal. Bibl. Senat. Lips.* 419b

der überirdischen Wesen bestehe in der Anwendung geheimnisvoller Namen. Die Anrufungen dehnen sich also auch auf diese Formeln aus. Am besten veranschaulicht dies das populärste Gebetbuch der Muhammedaner, das *Dalā'il al-ḫejrāt*[1] von Abū ʿAbdallāh Muḥammed al Ǵazūlī (st. 870): „Ich bitte dich bei deinen verborgenen hochheiligen Namen, die kein Geschöpf kennen lernen kann — bei dem Namen, den du auf die Nacht legtest und es wurde Finsternis — und auf den Tag und es wurde Licht — und auf die Himmel und sie breiteten sich aus — und auf die Erde und sie befestigte sich — auf die Meere und sie schäumten — usw. und ich bitte dich bei den Namen, die auf die Stirne unseres Herrn Gabriel (folgen noch andere Engel) geschrieben sind — und bei den Namen, die um den Gottesthron aufgeschrieben sind — und ich bitte dich bei deinem großen und mächtigen Namen, mit dem du dich selbst benannt hast — und bei allen deinen Namen, die ich kenne und die ich nicht kenne — und ich bitte dich bei den Namen, mit denen dich unser Herr Adam angerufen hat ... usw. (folgen die Patriarchen und Propheten)." Durch die Häufung dieser Anrufungen und die maßlose Wiederholung der begleitenden Formeln[2] wird eben das *ilḥāḥ* veranschaulicht, von dem im vorigen Abschnitt die Rede war. Unter allen diesen Namen wird die größte Wirkung dem verborgenen, den wenigsten Auserwählten bekannten (الاسم المكنون المحجوب عن الخلق) „großen" Namen (μεγὰ ὄνομα اسم الله الاعظم) vorbehalten, mit dem die stärksten Wunder verrichtet werden können (s. v. a. השם המפורש, השם הגדול).

Dem synkretistischen Zuge dieses Systems entsprach es (wie in den griechischen Zauberpapyri und Amuletten), die Gottesnamen auch fremden Kreisen zu entlehnen[3] und dazu noch, nach fremden Mustern[4], mystisch klingende nomina barbara zu erfinden, deren Ursprung und Kenntnis durch eine geschäftige Literatur von Pseudepigraphen in die alte Zeit zurückdatiert wurde. Die Bibliothek unseres ungarischen Nationalmuseums besitzt eine Handschrift u. d. T. مجرّبات طمطم هندى[5], an deren Anfang solche geheimnisvolle Namen aufgezählt werden,

[1] S. darüber *WZKM.* XV 40

[2] Über die litaneiartige Wiederholung derselben Formel in magischen Anrufungen bei den Assyrern s. FOSSEY l. c. 98

[3] *ZDMG.* XLVIII 358 ff.

[4] Vgl. STEINSCHNEIDER, *Zur pseudepigraphischen Litteratur* 14, Anm. 1. Schluß. M. GRÜNBAUM, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* 121 ff.

[5] Nr. XXXIX meines Verzeichnisses (Budapest 1880) fol. 40^a—54^a

mit der Bemerkung „es seien dies die in Taurāt, Inǵīl, Zabūr und Koran verborgenen großen Namen, die die Gelehrten des Maghrib überliefern". So wurden denn die 99 Namen Gottes in der ihnen zugeschriebenen Wunderwirksamkeit noch durch Gottesnamen überboten, deren Anwendung das Gebet vollends zur operativen Magie gestaltete. Den geheimnisvollen Charakter dieser magischen Namen kennzeichnete man dadurch, daß man sie „syrische"[1] oder der لغة جبروتيّة[2] angehörige Namen nannte. Trotzdem man den festen Glauben hat, daß es nur auserwählten Heiligen gegeben ist, die Geheimnisse dieser Namen zu kennen[3], sind diese esoterischen Dinge mit der Zeit aus dem Kreise geheimniskrämerischer Fachleute auch in die profane Literatur[4], später selbst in das weiteste Publikum gedrungen. Jedermann ist eine unter dem Namen دعوة الجلجلوتية[5] versifizierte Anrufungsformel zugänglich, die eine große Reihe solcher „syrischer" Gottesnamen enthält[6] und auch den „großen Gottesnamen" in sich fassen soll. Sie hat früher den Gegenstand mystischer Kommentare gebildet und hat selbst den Tiefsinn eines Muḥjī al-dīn ibn ʿArabī herausgefordert[7]; jetzt wird sie für das gewöhnliche Volk in tausenden von Lithographien verbreitet und selbst vor Ungläubigen nicht verheimlicht. Ein Bücherkrämer der Nilstadt Girgeh, der (im Januar 1896) sich nicht für alle Welt herbeiließ, mir ein Exemplar des تفسير الجلالين zu überlassen, war auf das erste Wort bereit, das die göttlichen Geheimnisse der جلجلوتية mit Kommentar enthaltende Heft[8] zu schnödem Preise zu verkaufen.

---

1 *ZDMG.* XXVI 770ff.

2 Vgl. eine Erklärung der معنى اسماء الله باللغة الجبروتية Kairoer Katalog VII 137

3 Vgl. meine Einleitung zu *Le Livre de Mohammed ibn Toumert* (Alger 1903) 15

4 ZB. die Anrufungen bei den fremdartigen Gottesnamen bei Bahā al-dīn al-ʿĀmilī, *Michlāt* (Kairo, Mejmenijje 1317) 130ff. — Vgl. die Probe einer solchen Zauberformel in Mouliéras's *Le Maroc inconnu* I, 53

5 الجلجلوتية ist in diesen Kreisen eine Bezeichnung des Geheimnisvollen, Wunderwirkenden; خاتم جلجلوتية s. v. a. Pentagramm, Reinaud, *Monumens .... du Cabinet de M. le Duc de Blacas* (Paris 1828) II 241 Anm. 5

6 ZB. Vers 4: (سألتك) ... بصمصام طمطام بالنور بالضيا بمهراش مهراش به النار أُخْمِدَتْ

7 Stambul, ʿĀlif Efendi nr. 1533, Kairo V, 344, 366 شرح فى خواص المنظومة الجلجلوتية المشتملة على الاسم الاعظم

8 Titel: هذا مجموع لطيف يشتمل على ادعية وابواب وفوائد وشرح دعوة الجلجلوتية والصلوات الكبرى وفوائد من خواصّ البسملة بالتمام والكمال o. J. 16 SS.

Fügen wir aber gleich hinzu, daß diese geheimnisvollen Namen und Anrufungen bei weitem nicht Gegenstand allgemeiner Anerkennung und Ehrfurcht sind. Es wäre dann unmöglich, daß uns die mystischen Namen, wahrscheinlich mit satirischer Absicht, in so obscöner Verbindung begegnen könnten, in welcher sie in dem Buche *Rugûʿ al-šejh ila ṣibāh*[1] verwendet sind, das der fromme Gottesgelehrte Kemāl Pašahzādeh bearbeitet hat. Dasselbe gilt auch von den heilenden Bittexten. Für deren Ansehen ist eine Anekdote charakteristisch, die der Ḥanbalite — also nicht eben auf Aufklärung gestimmte — Abu-'l-farağ ibn al-Ğauzī in sein „Buch der Scharfsinnigen" aufgenommen hat. Jemand fragt seinen augenkranken Freund, welche Heilmittel er gebraucht. Als ihm dieser eine Reihe von Koransprüchen und Gebeten seiner Mutter erwähnt, bemerkt der andere: „Es wird gut sein, wenn du jedenfalls noch eine Dosis *anzarūt*[3] dazu tust."

5. Von den Formeln und Texten wollen wir zu den begleitenden Gesten übergehen. Aus diesem Kreise haben wir schon bei früherer Gelegenheit nachzuweisen versucht[4], daß der, trotz einiger Opposition dagegen[5], allgemein gebilligte Gebrauch des Zeigefingers beim Aussprechen des Glaubensbekenntnisses[6] ein Rest der Vorstellung von der Zauberkraft sei, die diesem Fluchfinger (سبّابة) innewohnt. In älteren Zeiten des Islam scheint die Zauberkraft dieses Fingers auch noch als

---

[1] Von Šihāb al-dīn al-Tīfāšī, 29. Kapitel des I. Teiles

[2] *Kitāb al-adkija* (Kairo, Šerefijje 1304) 109

[3] انزروت = عنزروت (VOLLERS, *ZDMG.* L, 646) pers. انجروت syr. ܐܢܙܪܘܬ, ܐܢܙܪܘܬ, ܐܙܪܘܬ, ܚܙܪܘܬ, ܐܙܪܘܬ, ist ein gummiartiges Klebemittel, das die Araber für σαρκόκολλα (Dioscorides) setzen (vgl. ܣܪܩܘܩܘܠܐ, Galen, *ZDMG.* XXXIX, 13 mit Rgl. ܚܙܪܘܬܐ). Was heute *Sarcocolla* heißt, stammt von Penaea mucronata L. und Penaea sarcocolla L. der gemeinen Leimrippe; dies südafrikanische Sträucher. — Über Anwendung bei arabischen Medizinern STEINSCHNEIDER, *Heilmittel der Araber* Nr. 11. 189. 1656; LÖW, *Aram. Pflanzennamen* 414 nr. 33 (Ğezzār), als *Augenmittel* كحل فارس. (Diese Nachweise verdanke ich der gütigen Mitteilung meines Freundes Dr. IMM. LÖW) [Vgl. jetzt HOROVITZ, *Spuren griech. Mimen im Orient* 75]

[4] *Abhandl. zur arab. Phil.* I 56; II, CV; *ZDMG.* L, 495—97

[5] Bei Ibn Reğeb, *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila* (Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek DC nr. 375) fol. 151^b s. v. ʿAbdalmalik b. ʿAlī b. Nağā al-Tanūḫī al-Ḥamawī (st. 643 in Damaskus): انّ من أُكثرَ من تحريك اصبعه المسبّحة فى تشهّده كان ذلك عبثا يبطل صلاته قال وقول من قال من اصحابنا يشير بها مرارًا يعنى عند الشهادتين فقط. Eine رسالة فى تحقيق الاصابة فى الردّ على من منع رفع السبّابة Stambuler Hschr., Bajazid nr. 1687

[6] Dadurch wird der Finger zur مسبّحة, persisch: انكشت خدا خوان, HYDE, *Historia Religionis veterum Persarum*[2] (Oxford 1760) 347

Verteidigungswaffe gegen Feinde in Anspruch genommen worden zu sein. Im Krieg des Ḳutejba b. Muslim gegen die Türken fand der Heerführer in einem kritischen Moment den Muḥammed b. Wāsiʿ am Ende des rechten Heerflügels auf seinen Bogen gestützt und seinen Finger gen Himmel bewegend; da sagte Ḳutejba: „Dieser einzelne Finger ist mir lieber als hunderttausende entblößte Schwerter und gespitzte Lanzen“[1]. In der Tat ist die Benutzung des Zeigefingers in alter Zeit nicht nur beim Glaubensbekenntnis, sondern auch bei manchen Bittformeln bezeugt[2].

Die Literatur des Islam gibt uns keine direkte Andeutung über die Ursache, aus welcher ein großer Teil der alten Gesetzlehrer es mit fanatischem Eifer verpönte, daß man während der gesetzlichen Liturgie (*ṣalāt*) bei einzelnen Stellen die Hände emporhebe (رفع اليدين). Man müsse während des ganzen Ritus die beiden Hände über einander gelegt halten: dies sei die Stellung des Sklaven vor seinem Herrn. Es ist nicht wahrscheinlich, daß man das Emporheben der Hände als Nachahmung christlichen[3] oder jüdischen Brauchs verschmäht hat. Wir werden auf keine sichere Fährte geführt durch den auf einen verwandten Kreis bezüglichen Bericht des ʿOṯmān b. al-Aswad, der mit dem Mekkaner Muǵāhid (st. circa 100) aus dem Tore der Moschee tretend sich der Kaʿba zuwandte und dabei ehrfurchtsvoll die Hände erhob, worauf ihm sein frommer Begleiter die Lehre gab: Tue dies nicht, d e n n s o t u n n u r d i e J u d e n[4]. Es scheint jedoch ein unruhiges, hastiges Emporrecken der Hände zu sein, was ursprünglich als Gestus beim liturgischen Gebet verschmäht wurde. Davon hat sich eine Spur im Ḥadīṯ erhalten. Ǵābir b. Samura erzählt als Ohrenzeuge, daß der Prophet einmal zu einer Gruppe trat und ihr folgenden Verweis gab: Was sehe ich euch (beim Gebet) die Hände emporheben, als wären sie Schwänze von sich bäumenden Pferden? Seit doch in

[1] *Bajān* II, 129, (hier يبصبص باصبعه), *ʿUjūn al-aḫbār* ed. BROCKELMANN 154 ult. (ينضنض)

[2] Nasāʾī, *Sunan* (Kairo Mejmenijja 1312) II 319 in dem Gebet des Propheten beim Antritt einer Reise: قال باصبعه

[3] Man vgl. PAULUS CASSEL, *Vom Nil zum Ganges* 189

[4] Azraḳī ed. WÜSTENFELD 257, 2. Dieser Einzelbericht ist zu einem allgemeinen Ḥadīṯ generalisiert bei Abū Dāwūd I 186 ثنآ شعبة قال سمعت ابا قزعة يحدّث عن المهاجر المكّى قال سُئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرى البيت يرفع يديه فقال ما كنت ارى احدا يفعل هذا الّا اليهود وقد حججنا مع رسول الله صلعم فلم يكن يفعله

Ruhe während des Gebetes"[1]. Damit kann nicht das andächtige Erheben der Hände gemeint sein; aber es wurde auch darauf übertragen.

Wir halten es für wahrscheinlich, daß dieser Gestus im Zusammenhange mit alten zauberhaften Bräuchen steht[2] und aus dem Gesichtspunkt zu betrachten ist, der auch bei dem Ausstrecken des Fluchfingers obwaltet. Nur flüchtig möge dabei als Analogie auf die Stellung verwiesen werden, die dem Emporheben der Hände im babylonischen Ritual zukam[3], und daß die nach oben gewendete Hand ein auf den karthagischen Stelen zu hunderten anzutreffendes (wahrscheinlich magisches) Symbol ist, dessen verkümmerter Rest noch heute die Figur der offenen Hand als Amulett zur Abwehr des bösen Auges ist[4]. In den Zusammenhang solcher Anschauungen möchte ich auch die uns hier beschäftigende Erscheinung stellen. Folgende alte Nachricht gibt uns Anlaß zu dieser Vermutung. Der Chalife ʿAbd almelik klagt seinem vertrauten Hofgeistlichen über die übelwollende Gesinnung, die ihm seine Untertanen bezeigen. Da gab ihm der Ḳāḍī Abū Ḥabīb aus Emesa den Rat, gegen sie dadurch S c h u t z z u s u c h e n (أن يستنصر عليهم), d a ß e r s e i n e H ä n d e z u G o t t e m p o r h e b e. Dies tat der Chalife auch; morgens und abends sprach er sein Gebet und erhob dabei die Hände. Dies brachte ihm Hilfe[5]; d. h., wenn ich den ursprünglichen Sinn dieser bereits muslimisch

---

[1] Muslim II 43 ما لى اراكم رافعى ايديكم كأنّها اذناب خيل شُمُس اسكنوا فى الصلاة. Bei Nasā'i I 195 wird gleichfalls in einem Ḥadīṯ des Ǵābir dieselbe Mahnung auf den Salāmgruß am Schluß des Gebetes bezogen: ما شانكم تشيرون بايديكم كانّها اذناب خيل شمس اذا سلّم احدكم فليلتفت الى صاحبه ولا يؤمئ بيده. Wir sehen hier, wie ein dem Rafʿ al-jadejn ungünstiger Spruch von seiner ursprünglichen Beziehung abgebogen wird, um nicht als Argument dagegen dienen zu können

[2] Magische Wirkungen werden den Handbewegungen des Liturgen im Buddhismus zugeschrieben, s. darüber: SI-DO-IN-DZOU, *Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques* (Paris 1899, *Annales du Musée Guimet*, *Bibl. des Études*, VIII); über *mudrā* *Bijdr. tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Ned. Ind.* 1901, 364. [Jetzt kann auch noch auf die Abhandlung von RICH. WÜNSCH, *Arch. f. Rel.* VII, 105 ff. verwiesen werden]

[3] KING, *Babylonian magic and sorcery, being the prayers of the lifting of the hand* (London 1896); FOSSEY, l. c. 68, 1. *Über babylonische Analogien zu Vorstellungen im arabischen Volksglauben* s. ALFRED BOISSIER, *Documents assyriens relatifs à la Magie* in *Proceedings SBA.* 1901, 126 ff.

[4] Vgl. *ZDPV.* IX, 80, *Globus* LXXX 31 Anm. 3. [Vgl. jetzt *Revue de l'Hist. des Rel.* LII, 92]. Auch auf ägyptischen Amuletten wurde die offene Hand als Schutz gegen böse Geister angebracht, ERMAN, *Zaubersprüche für Mutter und Kind* (Berlin 1901)

[5] Ibn Duḳmāḳ, *Description de l'Egypte*, ed. VOLLERS I, 72, 18

gestalteten Nachricht richtig verstehe: — das Händeemporheben sollte eine Art Gegenzauber sein gegen die Flüche seiner Feinde. Ganz besonders kommt das Emporheben der Hände in Anwendung in dem unter dem Namen Ḳunūt bekannten Elemente des Gebetritus, das in alter Zeit eine ganz andere Bedeutung hatte, als ihm im Laufe der späteren Gestaltung zugeeignet wurde. Zur Zeit der systematischen Regelung der rituellen Normen verstand man unter Ḳunūt eine ganz harmlose Bitte um göttliche Gnade und Leitung[1], die an das Morgengebet oder an das *ṣalāt al-witr* angeschlossen zu werden pflegt, über deren Stelle, sowie über deren Verbindlichkeit oder Zulässigkeit, endlich auch über deren Modalitäten in den verschiedenen *maḏāhib* verschiedene Ansichten gelehrt werden, die uns hier nicht interessieren können[2]. Die ursprüngliche Bedeutung des Ḳunūt ist eine gegen die Feinde gerichtete Verfluchung von der Art des heidnischen *hiǵā* und anderer im Heidentume üblichen, feierlichen Verwünschungen, deren Wirkung von der Anrufung Gottes und sonstigen feierlichen Umständen (Zeit und Ort) erwartet wurde[3]. Diese Bedeutung scheint im Islam auf das Ḳunūt übergegangen zu sein. Im Anschluß an das Gebet verflucht der Prophet seine Feinde im Monat Ramaḍān[4], der für das Ausstoßen solcher Verwünschungen gegen die Ungläubigen auch von anderen benutzt wurde[5]; ähnliches wird von den ersten Chalifen berichtet[6]. ʿAlī und Muʿawija schleudern gegeneinander Flüche in Form des an die Gebete sich anschließenden Ḳunūt[7]. Noch im X. Jahrhundert lassen die Iḫwān al-ṣafā in einem Zwiegespräch zwischen einem toleranten Rationalisten und einem Fanatiker den letzteren die Worte sprechen: „Wenn es mir nicht gelänge, die Feinde Gottes im offenen Kampfe materiell zugrunde zu richten, so würde ich sie Tag und Nacht verfluchen und am Schlusse meiner Gebete verwünschen, um dadurch ein Gott wohlgefälliges Werk zu üben“[8]. Dies ist das ursprüngliche alte Ḳunūt.

---

[1] Der Text im *Minhāǵ al-ṭālibīn* ed. VAN DEN BERG, I 83. 455

[2] S. bei Nawawī, *Aḏkār* 29—30, wo das Material über die spätere Entwickelung ziemlich vollständig gesammelt ist [3] *Abhandlungen zur arab. Philologie* I 35ff.

[4] *Usd al-gāba* III 74, 3; Ḳunūt der ʿĀjiśa, Ṭab. I 3406, 12

[5] Muwaṭṭa' I 216 (Schol. الاعرج يقول ما ادركتُ الناس الّا (فى قنوت الوتر وهم يلعنون الكفرة فى رمضان [6] Vgl. *Muʿtazilah* ed. ARNOLD 45, 13

[7] Ibn Duḳmāḳ l. c. I 72, 4; Śejbānī, *Āṯār* (ed. Lahore) 77; *Usd al-ǵāba* V 138

[8] *Rasāʾil Iḫwān al-ṣafā* (ed. Bombay) III 94, 12: ادعو عليهم ليلا ونهارا والعنهم فى الفراغ من الصلاة كلّ ذلك تقرّبا الى الله تعالى

Diese an das Heidentum erinnernde Gebetübung fand nicht den Beifall der Theologen; daraus erklärt sich, daß man sich viel Mühe gab, die in den Nachrichten über den Propheten und die ersten Chalifen überlieferten Ḳunūt-Daten möglichst abzuschwächen[1] und an Stelle des in alter Zeit allgemein üblichen Fluch-Ḳunūt jene harmlose Bittformel zu setzen, die noch heute seine Stelle einnimmt. Auch über die Zulässigkeit des Händeerhebens bei dieser Formel werden die ernstesten Kontroversen geführt. Denn gerade zur Unterstützung der dem alten Ḳunūt zugeeigneten Fluchwirkung scheint dabei das Erheben der Hände von Bedeutung gewesen zu sein[2].

Und eben diese Bedeutung, die — wie wir aus den hier angeführten Beispielen erschließen können — dem Gestus im I. Jahrhundert noch beigelegt wurde, ließ ihn in den Augen puristischer Lehrer als ungeeignet erscheinen, im muslimischen Gebet und anderen gottesdienstlichen Handlungen[3] angewandt zu werden. Das Bedenken gegen den in das Heidentum zurückreichenden Brauch wird die Ursache ihres Kampfes gegen denselben gewesen sein. Die Motive dieses Kampfes wurden aber nicht allenthalben als berechtigt anerkannt. Die zur Zurückweisung der Opposition erfundenen Daten zeigen uns jedoch, welchem Widerstande die Sitte des Händeerhebens begegnete. Freilich sind wir darüber infolge des Sieges der letzteren sehr mangelhaft unterrichtet. Jedoch aus einer etwas unklaren Notiz können wir mindestens folgern, daß das Widerstreben noch im VIII. Jahrhundert d. H. z. B. unter den Muhammedanern in Spanien Raum gewann. Der Sultan al-Ġālib billāh ibn al Aḥmar bedroht einen seiner Beamten mit dem Abhauen der Hände, weil er es sich nicht nehmen ließ, die Hände beim Gebet emporzuheben[4]. Aber zu jener Zeit war die

[1] Śejbānī, *Āṯār* 76 ff.

[2] Buḫārī in der unten zu erwähnenden Monographie 23 كان عمر يرفع يديه ثمّ يقنت بنا عند الركوع يرفع يديه في القنوت; ibid. ebenfalls von ʿOmar: ثمّ يقنت بنا عند الركوع يرفع يديه حتّى يبدو كفّاه ويخرج ضَبْعَيْه und noch andere Nachrichten

[3] Auch das „Erheben der Hände auf dem minbar" — also wohl während der ḫuṭba — wird als eine von ʿAbdalmalik oder anderen Omajjaden eingeführte Neuerung (بدعة) erwähnt: اوّل من رفع يديه على المنبر. ʿAlī Dedeh, *Muḥāḍarat al-awāʾil wa-wusāmarat al-awāḫir* (Kairo, Śerefijja 1311) 144 unten aus Sujūṭī's *Awāʾil.* Es ist nicht der einzige Fall, daß alte Bräuche, die den Theologen unbequem sind, von diesen als *bidaʿ* verrufen werden. Buḫārī scheint, wie aus dem tendenziösen Titel zu *Ǵumuʿa* nr. 34 (Houdas-Marçais I 304) folgt, den Brauch zu billigen, während Nasāʾī I 209 oben (باب الاشارة في الخطبة) ein mißbilligendes Zeugnis beibringt

[4] Maḳḳarī I 909

Opposition ein allenthalben überwundener Standpunkt. Schon längst war eine große Menge von Traditionssätzen beglaubigt, die gerade dem *raf' al-jadejn*, dieser seit allem Anfang verbreiteten Sitte, gegen die theoretischen Bedenken puristischer Gegner zum Siege verholfen hatte. Man hatte bereits im III. Jahrhundert eine ganze Flut von Sunna-Zeugnissen für die Tatsache zusammengebracht (Buḫārī kann 50 Genossen für dieselbe anführen), daß der Prophet selbst und seine nächste Umgebung bei einzelnen Stellen der Liturgie — freilich niemals bei eigentlichen Ṣalāt-Texten — namentlich bei dem dieselbe einleitenden Allāh-Akbar-Ruf (تكبيرة الاحرام), sowie vor jeder Kniebeugung und nach Vollzug derselben die Hände emporhoben — ob er es auch nach der Prosternation so hielt, ist nicht übereinstimmend überliefert[1]. — So hat sich denn in allen orthodoxen Riten als Sunna die Forderung des Emporhebens der Hände bei den eben erwähnten Stellen der Liturgie, oder mindestens bei einzelnen derselben, festgesetzt in der Weise, wie dies z. B. in LANE'S *Manners and Customs*, (5. Ausg. I. 95, Figur 2)[2] bildlich dargestellt ist. Nur der hanafitische Ritus beschränkte das *raf' al-jadejn* auf das einleitende *takbīr*[3]. Für wie einschneidend man diese Kontroverse im III. Jahrhundert hielt, in dem es noch viele theologische Gegner des Händeemporhebens gab, wird aus dem Umstand ersichtlich, daß Buḫārī, neben der sehr ausgiebigen Behandlung des einschlägigen Ḥadīṯ-Materials in seinem *Ṣaḥīḥ*, der Bekämpfung der gegnerischen These noch eine besondere polemische Monographie gewidmet hat, die wir heute im Druck lesen können[4], eine der drei Buḫārī-Schriften, die außer seinem großen Ṣaḥīḥ-Werk durch den Druck zugänglich geworden sind.

---

[1] Das ganze Material Muwaṭṭa' und Zarḳānī I 142—146; B. *Aḏān* nr. 83—87 (Übersetzung von HOUDAS-MARÇAIS I 246ff.) und Ḳasṭallānī II 82—84

[2] Nur die Ẓāhiriten betrachten sie sogar als unerlässlich obligat (واجب), Nawawī, *Tahḏīb* 147 oben

[3] Muḫtaṣar al-Ḳudūrī (Kasan 1880) 10, 3: ولا يرفع يديه الّا فى التكبيرة الاولى. Die weitere Ausdehnung des Brauchs auf die Rak'ah's im schāfi'itischen Ritus, mit dem die anderen zwei übereinstimmen, Nawawī, *Minhāǵ* I 75, 7; 82, 2 (hingegen beim Suǵūd 85, 6), *Fatḥ al-ḳarīb*, 138, 5. — Die verschiedenen Ḥadīṯmitteilungen, auf welche sich diese Verschiedenheit der Praxis stützt, bei Tirmiḏī I 53 unten

[4] U. d. T. كتاب قرّة العينين برفع اليدين فى الصلاة am Rande einer anderen Schrift des Buḫ. u. d. T. كتاب خير الكلام فى القراءة خلف الإمام (Chajrijja-Druckerei, Kairo 1320); 37 SS. in 4°. Ich glaube nicht, daß die gereimten Titel vom Verf. selbst herrühren. Die Schrift ist zuerst u. d. T. تنوير العينين فى الخ mit Urdu-Übersetzung, Kalkutta 1256 (144 SS.) herausgegeben worden

Wir haben hier wieder ein Beispiel dafür, daß das Ḥadīṯ nicht immer gerade der orthodoxen Bekämpfung verpönter Bidaʿ-s dient, sondern zuweilen auch zur Legitimierung der von fanatischen Puristen verfolgten Bräuche zurecht gemacht ist, die infolge langer Übung im *Iǵmāʿ* ihre Stellung behauptet hatten.

Vom Ṣalāt als der kanonischen Liturgie verschieden ist das eigentliche Bittgebet (*duʿā*); mitten inne zwischen beiden stehen öffentliche Rogationen, die bei bestimmten allgemeinen Kalamitäten (z. B. bei Regennot, Eklipsen) üblich sind und für die sich eine ständige Ordnung (auch bestimmte Rakʿa's) festgesetzt hat. Darum werden sie terminologisch der Ṣalāt-Gruppe zugezählt[1]. Das eigentliche Duʿā ist individueller Natur und entspricht dem persönlichen Bedürfnis des Gläubigen[2]. Es wird wohl auch der gesetzlichen Liturgie als Anhang angeschlossen, zuweilen in die Pausen desselben eingefügt, ist jedoch einer formalen Regelung nicht unterworfen worden[3], wenn man auch allerdings zum Nutzen der Schwächeren schickliche und wirksame Formeln für das Duʿā abgefaßt hat. Im allgemeinen gilt jedoch die Anschauung, daß der Inhalt des Duʿā dem einzelnen überlassen bleibe, der die Worte frei aus sich selbst herausquellen lasse, ohne an bestimmte Texte und Formeln gebunden zu sein[4]. Es ist seinem Wesen nach das eigentliche Gebet. Hier ist auch — durch eine ganz minimal vertretene Opposition[5] erfolglos angefochten — der alte Gestus des Emporhebens und Ausbreitens der Hände von altersher in allgemein anerkannter Geltung geblieben[5]. Der das Duʿā

---

[1] الصلوات النّدب Māwerdī ed. ENGER 180, 5 ff.

[2] SNOUCK HURGRONJE hat zuerst den Unterschied der beiden Begriffe im Islam scharf betont und wiederholt erörtert, daß es unrichtig sei, das Ṣalāt mit dem Gebet gleichzusetzen

[3] Aber darum betrachtet der Islam auch das Duʿā als werktätigen Gottesdienst: الدعاء عبادةٌ, ja sogar als das Mark des Gottesdienstes مخّ العبادة Tirmiḏī II 242; vgl. *Talmud b. Taʿanith* 2a (mit Bezug auf Deut. 11, 13) איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה

[4] Darauf bezieht sich der Lehrspruch des Sufjān b. ʿUjejna: لا يُمْنَعْ أحدُكم من الدعاء ما يتعلّم من نفسه bei Abu-l-Maḥāsin, *Annales* ed. JUYNBOLL, I 566, 7

[5] Vgl. Ḳasṭallānī IX 219: وفيها ردّ على القائل بعدم الرفع فى الاستسقاء. Noch Sujūṭī beschäftigt sich in einer besonderen Schrift mit der Widerlegung dieser Opposition: فضّ الوعاء فى احاديث رفع اليدين فى الدعاء (BROCKELMANN II 149 nr. 87), und ein neuerer südarabischer Theologe, Muḥammed b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ahdal al-Zabīdī setzt die billigenden Gründe in einem durch eine darauf gerichtete Anfrage hervorgerufenen Fetwā (wo er auch die Abhandlung des Sujūṭī zitiert) auseinander,

begleitende Gestus des Betenden wird überaus oft bestimmt, als باسطًا كفّيه, oder رافعًا يديه, oder يمدّ يديه الى الله (die Hände ausbreitend, oder emporhebend); als ganz spezielle Art dieses Gestus findet man auch أَقْنَعَ بكَفَّيْهِ [1], d. h. die Hände erhebend die inneren Handflächen dem Antlitz zuwenden, womit ganz besonders die Haltung der Hand bei der Ḳunūt-Bitte determiniert wird[2]. Bei einer Regenrogation (*istisḳā*) reckt der Prophet seine Hände so stark empor „daß die Weiße seiner Achselhöhlen sichtbar wurde“[3]. Der Himmel sei die Ḳibla des Du'ā[4]; man möge sich dabei aufwärts richten.

An diesen Gestus des Du'ā schließt sich noch ein anderer an: das Streichen des Antlitzes mit den Händen nach Beendiguug der Bitte.[5] Dieser Brauch, den man allgemein unter den *ādāb al-du'ā* anführt[6], findet natürlich seine Begründung in einer vom Propheten geübten Gewohnheit[7]. Ein orientalischer Gelehrter, der seither in Cambridge verstorbene Ḥasan Taufīḳ erklärte mir diesen Brauch als „Symbol für das erhoffte Wohlgefallen Gottes an dem Gebet“[8], mit Berufung auf einen Vers des Aš'ar al-Ǵaufī, *Aṣma'ijjāt* 1, 16, wo das „Streichen des Bartes“ als Zeichen des Friedensschlusses erklärt wird[9]. Ich glaube aber nicht, daß diese Dinge zu einander gehören. Vielleicht

---

u. d. T. سُنِّيَّة رفع اليدين فى الدعاء بعد الصلوات المكتوبة لمن شاء; abgedruckt im Anhang des *Mu'ǵam ṣaǵīr* von Ṭabarānī (ed. Dihli) 279—281

1 Nasā'ī, *Sunan* II 225, 2 vom Propheten: يستسقى وهو مُقْنِع بكفّيه يدعو

2 *LA* s. v. قنع II 173, 5 وأَقْنَعَ الرجل بيديه فى القنوت مدّهما واسترحم ربّه مستقبلا ببطونهما وجهَهُ ليدعو

3 B. *Istisḳā* nr. 20, *Da'awāt* nr. 22 رفع يديه حتّى رأيتُ بياض ابطيه

4 Bei Fašanī, *Commentar zu Arab'ūn* nr. 10 (Būlāḳ 1292) 45: لانّ السماء قبلة الدعاء

5 Nach dem ṣalāt al-witr يمرّ يده على وجهه bei 'Abd al-Ḳādir al-Ǵīlānī, *al-Ġunja* (Mekka 1314) II, 75

6 Ibn Ḥaǵala, *Sukkardān al-sulṭān* (Kairo 1317) 224: ويرفع يديه ويمسح فيهما وجهه بعد الدعاء, vgl. Marçais, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen* (Paris 1902) 249

7 Tirmiḏī II 244 كان رسول الله اذا رفع يديه فى الدعاء لم يحطّهما حتى يمسح بهما وجهه. Streichen des Antlitzes mit den mit Wasser benetzten Händen wird erwähnt in der Beschreibung der Sterbestunde des Propheten, B. *Maǵāzī* nr. 85 *Riḳāḳ* nr. 42 فجعل يدخل يديه فى الماء فيمسح بهما وجهه ويقول لا اله الخ

8 Ḥasan Taufīḳ schreibt nach Erwähnung des Verses des Aš'ar: ولما جاء الاسلام اتّخذ الناس مسح جميع الوجه عادة بعد الدعاء طلبا للرضا من الله والتماسا للاجابة واستنزالا للبركة ودفعا للشرور

9 *Ḫizānat al-adab* II 137 وكان مسح اللحية علامة للصلح

bezweckt das Streichen des Antlitzes nach Beendigung des Du'ā ursprünglich die Ablenkung des „bösen Auges" vom Betenden.

6. In den Anschauungskreis, der hier den Gegenstand unserer Betrachtung bildet, gehören noch manche materialistische Vorstellungen, die man an das Emporheben der Hände angeknüpft hat. Sie haben sich sicherlich in volkstümlicher Weise ausgebildet; nichtsdestoweniger hat man ihre Beglaubigung durch Prophetensprüche nicht unterlassen. Es werden verschiedenartige Haltungen der emporgehobenen Hände, je nach dem Inhalt der betreffenden Gebete, unterschieden[1]. Bei dem eigentlichen Du'ā sollen die Handflächen nach oben gerichtet werden[2], um dadurch gleichsam auf Gott eine Pression zu üben, daß er die Wünsche des Bittenden gewähre. Die von Aṣma'ī zu humoristischem Zwecke mitgeteilte Gottesanrufung eines einfältigen Temimiten: „Schämst du dich denn nicht vor mir, wenn ich hier nackt vor dir stehe und dich anrufe, o Gott, der du doch edel bist"[3] — hat ihr Vorbild in dem Ḥadīṯ-Spruch, der das Emporheben der Hände empfiehlt: „denn Gott ist schamhaftig[4] und edelmütig; er würde sich vor seinem Diener schämen, daß dieser seine Hände emporhebe und er nichts hineinlege (Var.: sie leer zurückkehren lasse)"[5]. Im Sinne dieser Anschauung wird auch bei der Schilderung des Erfolges eines Istisḳā-Ritus frommer Leute gerne die Phrase angewandt: „Noch hatte er seine Hände nicht herabgelassen (aus der Du'ā-Haltung), als es schon regnete"[6], als ob Gott sein Gnadengeschenk

---

[1] *'Iḳd*[1], I, 395 unten: عن ابن عباس، قال الاخلاص هكذا وبسط يده اليسرى واشار باصبعه من يده اليمنى والدعاء هكذا واشار براحته الى السماء، والابتهال هكذا ورفع يديه فوق راسه وظهورهما الى وجهه

[2] Abū Dāwūd bei Ḳasṭ. IX 218 Mitte: اذا سألتم الله فاسألوه ببطون اكفّكم

[3] Bejhaḳī ed. SCHWALLY 268, 14

[4] Tradenten, denen diese sicher ursprüngliche La. (حيىّ) als unehrerbietig erschien, haben das Wort durch رحيم ersetzt. Die Tradition ist neben anderen Sprüchen, in denen Gott als schamhaftig bezeichnet ist, angeführt bei Bejḍāwī (ed. FLEISCHER I 42, 8) zu Sure 2, 24 (انّ الله لا يستحيى ان الخ). Vgl. das Ḥadīṯ انّ الله يستحيى من شيبة المسلم اكثر مما يستحيى العبد من الله *Usd al-ġāba* III 267 ان الله لا يستحيى من الحقّ B. *Ġasl*, nr. 20, Muslim I 371, Nasā'ī I 41

[5] انّ الله حيىّ كريم يستحيى من عبده ان يرفع اليه يديه ثمّ لا يضع فيها خيرا (ان يردّها صفرًا)

[6] ZB. Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* I 344 von Abū 'Abdallāh al-Fārjābī aus Caesarea (st. 212) فما ارسل يديه حتّى مُطِرنا

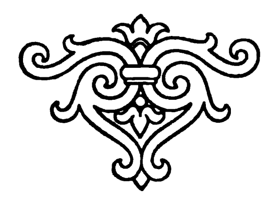
in die ihm zugewandten offenen Hände des Frommen gelegt hätte[1].

Aus der Voraussetzung eines solchen Verhältnisses Gottes zu dem Bittsteller erklärt sich manche unbescheiden herausfordernde Redensart in den sonst so demütigen Gebeten der Muhammedaner, die uns zuweilen an die naiven Beduinengebete erinnern, über die arabische Schöngeister manche ergötzliche Anekdote zu erzählen haben[2]. Der berühmte Mystiker Abu-l-Ḥasan al-Śādalī bedient sich in seinem Ḥizb folgender Formel: „Es wäre nicht großmütig von dir, wenn du nur jenen Gutes erwiesest, die dir gegenüber wohlgefällig sind; bist du doch der Allgnädige, der niemandes bedarf: vielmehr wäre es großmütig von dir, Gutes zu erweisen jenen, die böse gegen dich handeln; bist du doch der Barmherzige und Erhabene“[3].

[1] Umgekehrt heißt es wieder: Die Tränen eines Waisenkindes fallen in die Hand Gottes اذا بكى اليتيم وقعت فى كفّ الرحمٰن ibid. IV 4

[2] *Muh. Stud.* I 38 Anm. 5. *Revue des Études juives*, XLV, 11

[3] Ḥizb al-Śādalī: وليس من الكرم أن لا تُحسِن إلّا لمن أحسن اليك وانت المِفضال الغنىّ بل من الكرم أن تُحسن لمن اساء اليك وانت الرحيم العلىّ



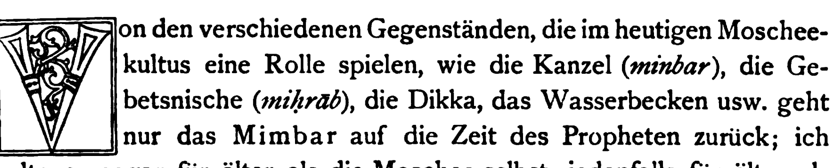




Die Kanzel im Kultus des alten Islam.

Von

C. H. Becker.



Von den verschiedenen Gegenständen, die im heutigen Moscheekultus eine Rolle spielen, wie die Kanzel (*minbar*), die Gebetsnische (*miḥrāb*), die Dikka, das Wasserbecken usw. geht nur das Mimbar auf die Zeit des Propheten zurück; ich halte es sogar für älter als die Moschee selbst, jedenfalls für älter als die Zeremonien des Freitagsgottesdienstes. Das doch ebenfalls überall eingeführte *miḥrāb* gilt selbst bei späten islamischen Theologen als *bid'a*[1], wenn auch als löbliche Neuerung, und wird deshalb dem gefeierten 'Omar II. zugeschrieben[2], da man es mit dem besten Willen nicht auf Muḥammed zurückführen konnte. Ganz anders das Mimbar, das als Einrichtung des Propheten gilt, wenn auch nicht in der heute üblichen Form.

Zunächst müssen wir uns da von der Anschauung der arabischen Überlieferung frei machen, wonach der gesamte heutige Kultus auf Muḥammed zurückginge, und daß schon er auf seinem Mimbar genau wie heute der *ḫaṭīb* seine beiden Ḫuṭben vollzogen habe[3]. Über das langsame Werden des islamischen Kultus hat in letzter Zeit besonders LEONE CAETANI in seinen monumentalen Annalen sehr Beachtenswertes geäußert[4]. Wir wissen eben fast nichts über die Entstehung

---

[1] Ibn el-Ḥāǵǵ *K. el-madḫal* II, 76, 29
[2] Tiǵrībirdī I, 76, 9
[3] Boḫārī bei Qasṭellānī II, 181, 19
[4] *Annali dell' Islam* I, 432 ff.

des islamischen Kultus; denn das vermeintliche Wissen der islamischen Gelehrten darf uns nicht irreführen. Darum mag es am Platze sein, mit einer Detailfrage zu beginnen und nach dem Zweck und Wesen des sogenannten *minbar* zu forschen. Etymologisch hat schon F. SCHWALLY[1] das Wort untersucht und auch wertvolle Materialien zusammengetragen. Mein Zweck ist ein rein historischer.

I.

Geringfügige, zunächst unwesentlich erscheinende Details bei Kultushandlungen oder -Gegenständen bieten häufig wichtige Fingerzeige zur Erklärung des ursprünglichen Sinns der Sache selbst. So möchte ich aus der heutigen Mimbarpraxis zwei Tatsachen als wichtig herausgreifen:

1. Vor Beginn der Predigt und zwischen der ersten und zweiten Ansprache muß der Prediger auf der Kanzel sitzen, während der Predigten selbst stehen[2].

2. Der Prediger betritt die Kanzel mit einem Stab oder Schwert oder Lanze oder Bogen in der rechten Hand[3].

Beachten wir zunächst das Sitzen auf der Kanzel. Viel natürlicher wäre das Stehen, wenn es sich beim Mimbar wirklich bloß um eine Erhöhung für den Redner (*mirqā*) handelte. Ich glaube, daß hier ein Anklang an den eigentlichen Sinn des Mimbar vorliegt; denn dieses diente, wie gleich näher zu begründen sein wird, ursprünglich zum Sitzen.

Prüfen wir zu diesem Zwecke unbefangen die Tradition und zwar zunächst die juristisch-theologische der großen Traditionswerke, dann die im engeren Sinne historische. In späterer Zeit sind natürlich beide Quellenarten durcheinander gearbeitet; so in den beiden ausführlichsten Berichten über unser Thema bei Samhūdī (Cairo 1300) 111 ff. und bei Dijārbekrī, *ta'riḫ el-ḫamīs* (Cairo 1302) II, 75 ff. Wo irgend möglich, gehe ich auf die alten Quellen zurück.

---

[1] *ZDMG* 52, 146 ff.; vgl. auch seinen Aufsatz: *Zur ältesten Baugeschichte der Moschee des ʿAmr in Alt-Kairo* (Straßb. Festschr. zur XLVI. Versammlg. d. Phil., 1901) p. 111 Anm. 1

[2] Ġazālī, *iḥjā* I, 130, 21; LANE, *Manners and customs*[5] I, 106; JUYNBOLL, *Handleiding t. Moh. Wet* 80/81

[3] Ib.; für die Lanze *ʿanaza* vgl. *iḥjā* l. c. Z. 27 und weiter unten S. 348 Anm. 3; für den Bogen vgl. noch Abū Da'ūd am Rande von Zurqānī's Muwaṭṭa'-Kommentar (Cairo 1310) I, 303; 314

Über die Einführung des Mimbar durch den Propheten besitzen wir zahlreiche Nachrichten. Fast alle großen Traditionswerke berichten ausführlich darüber, Abū Da'ūd und Ibn Māǵah sogar in eigenen Kapiteln; die ausführlichsten Angaben aber hat Boḫārī. Sorgfältige Vergleichung führte zur Feststellung von zwei wesentlich verschiedenen Traditionsgruppen. Die erste Gruppe[1] geht als letzten Autor auf den Genossen Sahl b. Sa'd zurück. Ihr Inhalt ist folgender: Sahl wird über das Material des Prophetenmimbar interpelliert. Er bezeichnet sich als besonders sachverständig, da er der ersten Aufstellung beigewohnt habe, als der Prophet zuerst darauf gesessen. „Der Prophet ließ der Frau N. N. sagen: Befiehl deinem Sklaven, dem Schreiner, er soll mir Hölzer (*a'wād*) machen, auf die ich mich setze, wenn ich mit den Leuten rede (oder: So will ich mich auf sie setzen usw.)" Das geschah, und das Mimbar wurde angefertigt aus Akazienholz von El-Ġāba. Dann vollzog der Prophet das Rituale auf und vor ihm, (nicht etwa die *ḫuṭbe*), wie beschrieben wird.

Die zweite Gruppe von Nachrichten[2] geht auf Ǵābir, auf Nāfi' nach Ibn 'Omar, auf Ibn 'Abbās, Anas und andere zurück, wird aber meistens nach den beiden ersteren zitiert. Ihr Inhalt ist folgender: Muḥammed pflegte, bevor er das Mimbar hatte, an einen Palmstumpf gelehnt,[3] seine *ḫuṭbe* zu halten. Als er nun das Mimbar bestieg, klagte der verlassene Palmstumpf wie ein kleines Kind oder eine hochträchtige Kamelin, bis er ihn durch Handauflegung zur Ruhe gebracht hatte.

Beide Gruppen haben natürlich schon ursprünglich eine gewisse Tendenz, werden dann aber von den Traditionariern für die mannigfachsten Zwecke verwertet. Das Wesentliche scheint mir, daß die

---

1 Boḫārī bei Qasṭellānī I, 403, 14; 442, 13; II, 179—180; IV, 33; Abū Da'ūd l. c. I, 299, 9; Ibn Māǵah (Cairo 1313) I, 223

2 Boḫārī l. c. II, 180; IV, 33; VI, 44; Tirmiḏī (Cairo 1292) I, 101, 6; Abū Da'ūd l. c. I, 299; Ibn Māǵah I, 223; Nisā'ī (Cairo 1312) I, 207, 13

3 Muḥ. lehnte an dem Palmstumpf; er stand nicht darauf, wie die Analogie der späteren Übung zu übersetzen verführt. Schon Qasṭellānī II, 180 pu führt spätere Versionen an, in denen das Boḫārī'sche قام اليه durch قام عليه ersetzt ist. So haben denn auch SCHWALLY l. c. u. die franz. Boḫārī-Übersetzung (Paris 1903; I, 299 u.) قام عليه zugrunde gelegt. Diese Tatsache zeigt, wie stark spätere Vorstellungen selbst den Wortlaut der Traditionen beeinflussen können. Die Episode mit dem klagenden Palmstumpf ist ein höchst interessantes Beispiel für die Ausgestaltung solcher Traditionen. Ich kann hier nicht darauf eingehen; doch vgl. Dijārbekrī *ta'rīḫ el-ḫamīs* II. 76 pu.; Samhūdī 112, 2

zweite (Ğābir-Nāfi'-)Gruppe in allen Punkten den fertigen, noch heute üblichen Kultus voraussetzt, während der Sahlgruppe eine durchweg abweichende Vorstellung zugrundeliegt. Deshalb ist sie die ältere. Nach Feststellung des Kultus durch das *iğmā'* hätte kein Theologe mehr gewagt, seine Lehrmeinung in Formen einzukleiden, die niemand mehr verstand. Wenn die Ḫuṭbe auf dem Mimbar bereits allfreitäglich stattfand, konnte man nicht mehr den Propheten sein Rituale (*ṣalāt*) halb auf, halb vor dem Mimbar verrichten lassen. Man kann höchstens einwenden, daß hier eine Tradition im Sinne der omajjadischen Sitz-Ansprüche[1] vorläge. Das glaube ich nicht, weil die Tendenz der Tradition sich auf die Formalien des Rituales richtete, und das Sitzen nur in der Einleitung vorkommt. So dürfen wir also getrost behaupten, daß die älteren Traditionsnachrichten das Mimbar als eine Sitzgelegenheit einführen, vor der oder auf deren unteren Stufen das Rituale verrichtet wurde.

Wenden wir uns nun zu den Historikern, so bekommen wir das gleiche Resultat. Die älteste mir hier nachweisbare Nachricht über die Einführung geht auf Wāqidī zurück (Ṭabarī I, 1591, 15; vgl. auch Jāqūt III, 767, 20): „Und in diesem Jahre (a. H. 7) machte sich der Prophet sein *minbar*, auf dem er zu den Leuten zu predigen pflegte, er machte zwei Stufen und seinen Sitz (*maq'ad*). Nach einer andren Version wurde es a. H. 8 gemacht, und das halten auch wir für sicher."

Die Datierung[2] in das Jahr 7 resp. 8 stammt aus einer Zeit, als man die zahlreichen Traditionen einigermaßen in ein chronologisches Lebensbild des Propheten einzufügen sich bemühte[3]; sie ist aber von Bedeutung, weil sie die Einführung des Mimbar wohl annähernd richtig bestimmt, d. h. sie in die letzten medinensischen Jahre des Propheten fixiert, als er bereits der große Mann war, zu dem von allen Seiten die Gesandtschaften kamen.

Auch die Angabe der zwei Stufen und des Sitzes, die sich übrigens häufig, bei späteren sogar mit genauen Maßangaben[4], findet, halte ich für historisch. Sie widerspricht so durchaus der späteren Praxis, daß

---

[1] Vgl. Abschnitt III, S. 346

[2] Samhūdī 112, 30; Dijārbekrī, *ta'rīḫ el-ḫamīs* II, 75, 20 sagt a. H. 7, 8 oder 9; Usd el-ġāba I, 32: a. H. 8

[3] Über die Rolle, die hierbei grade Wāqidī spielt, vgl. WELLHAUSEN, *Muḥammed in Medina* 15

[4] Samhūdī 113, 15; *Ta'rīḫ el-ḫamīs* II, 76, 15; auch von einem Geländer رمانة ist die Rede, auf das der Prophet seine Hände legte, Samhūdī 114, 4

sie sich nur aus guten Gründen erhalten haben kann. Wir haben also nach der ältesten historischen Tradition eine Art von erhöhtem Thronsitz vor uns, jedenfalls eine Sitzgelegenheit.

Überraschende Bestätigung erfahren wir hierfür aus einer häufig zitierten Tradition[1]. Bekanntlich war die älteste Moschee nach der von Medīna die des ʿAmr in Fusṭāṭ; er errichtete sich auch ein Mimbar, mußte es aber auf Befehl des Chalifen ʿOmar sofort wieder abreißen. ʿOmar schrieb ihm nämlich: „Genügt es dir nicht, daß du stehst, während die Muslime unter deinen Fersen sitzen?" Der Sinn ist unbedingt der: Willst du denn durchaus sitzen? Also auch hier ist das *minbar* ein Stuhl für den Herrscher resp. Statthalter, wie er zunächst nur dem Chalifen in Medīna zugestanden werden soll. Dem entspricht nun auch vollkommen der Gebrauch des Prophetenmimbars in Medīna. Auch hier folge ich nur der ältesten Tradition. Schon Ibn Isḥāq kennt das Mimbar und zwar in sehr wichtiger Anwendung (B. Hišām I, 1017, 3 = Ṭabarī I, 1228, 10). Hier wird erzählt, daß nach dem Tode des Propheten und nach den stürmischen Verhandlungen in der *saqīfa* am nächsten Morgen Abū Bekr in feierlicher Versammlung auf dem Prophetenmimbar Platz nahm (جلس) und hier nach einer Ansprache ʿOmar's die allgemeine Huldigung empfing (بيعة العامّة)[2]. Ähnlich dürfen wir die Situation bei seinen Nachfolgern einschätzen, die alle durchweg sofort nach der Wahl das Mimbar besteigen[3]. In diesen Zusammenhang gehört auch das Erscheinen des Mimbar bei der Wahl und Einsetzung ʿOṯmān's. Bekanntlich übertrug man dem ʿAbd el-raḥmān b. ʿAuf gegen Selbstverzicht das Recht der Ernennung des neuen Chalifen. Diese Abmachung läßt ʿA. seine Šūrākollegen beim Mimbar beschwören (Ṭab. I, 2792, 10); die Huldigung selbst vollzieht sich, indem er auf dem *maqʿad* des Propheten sitzt, während ʿOṯmān auf der zweiten Stufe sitzend[4] den Handschlag empfängt (ib. 2794, 16)[5].

---

1 Taġrībirdī I, 76, 18; *ḫiṭaṭ* II, 247, 25

2 So auch Boḫārī bei Qasṭell. X, 272, 8 وكانت بيعة العامّة على المنبر

3 Ṭab. I, 2144, 12; 2800, 8; 3068, 9

4 Diese Tradition ist wichtig im Vergleich mit der häufig aufgeführten tendenziösen Nachricht, daß Abū Bekr eine Stufe niedriger als der Prophet, ʿOmar eine niedriger als Abū Bekr gesessen resp. gestanden habe. Erst ʿOṯmān hätte wieder oben Platz genommen. Jaʿqūbī, *ta'rīḫ* II, 142, 16; 157 pu.; 187, 9; Dijārbekrī, *t. el-ḫamīs* II, 75, 30; Samhūdī 113, 3

5 Ähnlich Qasṭellānī X, 264, 30ff.; pu. Natürlich hat auch zuweilen eine Hul-

Ebenso wie der neue Chalife besteigt in späterer Zeit der Statthalter sofort nach Amtsantritt oder Ankunft im Orte die Kanzel. Aber nicht nur beim Amtsantritt, sondern auch bei der Abdankung sehen wir das Mimbar eine Rolle spielen[1]. Betrachten wir endlich das Mimbar noch in einer gewiß sehr alten Tradition bei Dīnawarī (ed. GUIRGASS) S. 141, 14ff. ʿOmar besteigt das Mimbar, einen Brief in der Hand, und fragt die Genossen um Rat, die sich dann auch in Rede und Gegenrede ergehen. Auch hier ist *minbar* nichts als der Sitz des Fürsten in der Ratsversammlung. Man fühlt sich lebhaft an die byzantinische Bezeichnung des Chalifen als πρωτοσύμβουλος erinnert[2].

Beurteilen wir das angeführte Material, das sich unendlich erweitern ließe, aber doch schon so zum Beweise genügt, so sehen wir

1. daß das *minbar* ursprünglich ein Sitz auf zwei Stufen war,

2. daß es in der ersten Zeit noch gar nicht kultisch verwertet wurde, sondern daß es der Platz des Propheten und seiner ersten Nachfolger in der Ratsversammlung oder bei feierlichen Anlässen war, also eine Art von Thron darstellte, der deshalb nur dem jeweiligen Oberhaupt der Gemeinde zukam, ja zum Zeichen seiner Würde wurde, wie in Abschnitt II auszuführen sein wird.

Zur Frage des Stehens und Sitzens ist zu bemerken, daß die Regel jedenfalls das Sitzen war; daß bei Anrufungen Gottes der Imām sich erhob, ist wohl selbstverständlich. Es bestand eben noch kein Kultus und keine *ḫuṭbe*, sondern es gab religiöse und nicht religiöse Ansprachen vom Mimbar herab, wie es die Umstände mit sich brachten. Wie dieser erhöhte Sitz des Fürsten mit dem Werden des Kultus zur Kanzel des stehenden Predigers wurde, wird später zu untersuchen sein.

Zunächst gilt es aber, den Spuren der zweiten eigentümlichen Sitte im heutigen Ritus nachzugehen, dem Stabhalten des Predigers. Daß das Schwert an Stelle des Stabes erst eine spätere Einführung ist, erhellt aus der Tatsache, daß das Schwert eben aus Holz ist[3]. Der Stab ist auch in den alten Nachrichten durchaus vorherrschend.

---

digung im Stehen stattgefunden, offenbar auch zuweilen am Fuß des Mimbar; nur ist bei diesen Nachrichten schwer zu konstatieren, inwieweit sie aus der späteren kultischen Vorstellung heraus konzipiert sind. Das ältere ist sicher immer das der späteren Vorstellung Widersprechende

[1] So bei Ḥasan; Jaʿqūbī, *taʾrīḫ* II, 256

[2] Weiteres Material für den nicht kultischen Gebrauch des Mimbar hat GOLDZIHER zusammengestellt *WZKM* VI, 100 unten

[3] LANE l. c.

Er gehört aufs engste zusammen mit dem Mimbar, wie uns die Nachprüfung zeigen wird. Es kommt mir zunächst gar nicht auf den religionsgeschichtlichen Sinn, sondern auf die Tatsache der Zusammengehörigkeit an.

Warum der Prediger einen Stab hat, ist dem heutigen Orient und schon dem vor Jahrhunderten nicht mehr verständlich[1]. So setzt schon Ibn el-Ḥāǵǵ (*madḫal* II, 74, 5) voraus, daß Stock resp. Schwert ursprünglich zum Schutz des Predigers vor unerwarteten Angriffen gedient habe, während nach Ġazālī (*iḥjā* I, 130, 27) der Stock den Prediger verhindern soll, mit der Hand während des Sprechens zu gestikulieren. Überall erscheint aber der Stab oder etwas Ähnliches in der Hand des auf dem Mimbar befindlichen Predigers. Es ist zwar meist nicht kategorisch gefordert, sondern einfach als selbstverständlich angenommen und so erwähnt. Nur Ǧāḥiẓ sagt — ich zitiere hier SCHWALLY[2] —: „Ein Prediger darf meinetwegen nackt auftreten, aber Stab und Turban muß er haben.“ Beweisend aber für die Zusammengehörigkeit schon in alter Zeit ist eine historische und eine sprachliche Tatsache. Als Mu'āwia den berühmten Versuch machte, die Prophetenkanzel nach Damaskus zu schaffen, wollte er zu gleicher Zeit auch den Stab mitnehmen (Ṭab. II, 92, 7). Von anderen Reliquien ist nicht die Rede.

Und endlich hat der alte Sprachgebrauch ein einziges Wort für *minbar* und Stab geprägt: sie hießen *el-'ūdānī*, die beiden Hölzer, wie *Muḥīṭ*, *Lisān* und *Tāǵ* übereinstimmend sub voce anführen. Die Erklärung

العودان منبر النبى وعصاه

stammt schon aus dem alten Ḥadīṯ.

Das Mimbar ist also in der alten Zeit gar keine Kanzel, sondern ein erhöhter Fürstensitz, zu dem als notwendiges Zubehör ein Stab gehört.

II.

Wie kommt nun Muḥammed zu Mimbar und Stab? — SCHWALLY hält beim Mimbar Entlehnung aus dem Äthiopischen für wahrscheinlich. Das geht nicht an, wie er selbst herausfühlt, da es dann *minbār* oder *manbar* heißen müßte. Warum soll es denn kein gutes arabisches

[1] Schon die Šu'ūbijja hält sich darüber auf, GOLDZIHER, *M. St.* I, 169

[2] ZDMG 52, 148 Anm. 3

Wort sein? Die von SCHWALLY angeführten Stellen scheinen es mir geradezu zu beweisen (*ZDMG* 52, 146f.). *Minbar* heißt eben ursprünglich Erhebung, auf die man sich setzt oder stellt, davon Untergestell. So bezeichnet man die Untergestelle (vielleicht Throne) der Götzen mit *manābir* (Ṭab.-Glossar), und so sind auch die von SCHWALLY zitierten *manābir* der Schwerter nichts anders als die Untergestelle der Klingen, wie schon das Ṭab.-Glossar anführt. Der erhöhte Gegenstand, der unter einen gestellt wird, ist dann natürlich der Stuhl, Sessel oder Thron, oder auch das bloße Holzgerüst, *el-aʿwād*, die bekanntlich älteste Bezeichnung des islamischen *minbar*. *Minbar* erscheint schon bei Ṭab. (v. Glossar) als Synonym von *kursī*, aber noch Ibn Ḫaldūn[1] faßt es genau ebenso. Als selbstverständlich muß man annehmen, daß ein solcher *minbar* tragbar war. Jazīd I. ließ sich, wie SCHWALLY aus *Aġ*. XIII, 165 pu. nachweist, auf einem Mimbar tragen; Muʿāwia brachte sich sein *minbar* von Syrien nach Mekka mit[2], was entschieden für Tragbarkeit spricht[3]. Endlich sei auf eine Angabe bei Ibn el-Ḥāǵǵ, *madḫal* II, 47, 16 hingewiesen, wo von den Maġribinern gesagt wird, daß sie das *minbar* nach beendigter Predigt in ein Haus (d. h. wohl Schuppen) bringen, was als *bidʿa* des Ḥaǵǵāǵ bezeichnet wird und jedenfalls wie so vieles im Maġrib eine uralte Anschauung festhält, eben die von der Tragbarkeit des *minbar*.

Im Speziellen erscheint dann *minbar* im Arabischen den Richterstuhl zu bedeuten, wie schon SPRENGER[4] behauptet. Er zitiert die Hist. Jos. Lign. c. 13. Die Stelle heißt bei THILO, *Codex apocryphus* 24, 10

وَلَا تَفْضَحْنِي أَمَامَ مِنْبَرِكَ ٱلْمَخُوفِ

Gemeint ist der Richterstuhl Gottes. Dazu stimmt gut die Gleichsetzung von مِنْبَر und syr. ܓܥܠܐ, worauf mich A. MERX aufmerksam machte.[5]

---

[1] Ed. orient. I, 217 واما السرير والمنبر والتخت والكرسى وهو اعواد منصوبة أو أرائك منضدة لجلوس السلطان عليها مرتفعا عن اهل مجلسه الخ.

[2] *Chroniken von Mekka* I, 333, 4

[3] Vgl. übrigens auch *Lisān* und *Tāǵ* in den gleich aufzuführenden Stellen

[4] *Leben Muhammeds* III, 14 Anm.

[5] Vgl. Bar Bahlul (ed. R. DUVAL) Col. 384 s. voce und Bar Ali bei HOFFMANN, *Syr.-arab. Glossen* Nr. 2365 ܓܥܠܐ المنبر او الكرسى المرتفع; BB. setzt منبر mit دُكَّان gleich; man denke an دكّة; daß Richtstuhl gemeint ist, wird ausdrücklich gesagt

Zum Sprachgebrauch von *minbar* als Richterstuhl paßt nun wieder vorzüglich die historische Überlieferung.

Wir haben eine Reihe von Nachrichten, in denen es heißt: Der erste, welcher auf einem *minbar* oder *sarīr* saß, war Rabīʿa b. Muḫāšin Ḏū-l-aʿwād.[1] Nach anderen war der Vater Muḫāšin der Ḏū-l-aʿwād.[2] Nicht auf Rabīʿa oder Muḫāšin, sondern auf den Beinamen *Ḏū-l-aʿwād* kommt es hier an. Ḏū-l-aʿwād ist nämlich eine sagenhafte Persönlichkeit der arabischen Heidenzeit, der Prototyp des einsichtigen Richters, auch bezeichnet als مَنْ قُرِعت له العصا (*Lisān* IV, 316, 1; *Tāǵ* II, 440, 8). Jeder Stamm hatte für diesen vorzüglichen und sprichwörtlichen Richter einen Kandidaten aus seiner eigenen Vorzeit; ihre Namen finden sich *Tāǵ* l. c.; *Aǵ*. l. c. Z. 1 ff.; *Ḥamāsa* 98; Maidānī I, 146; ed. orient. 25; Jaʿqūbī I, 299; من قرعت له العصا war eine sprichwörtliche Redensart für einen Mann, der eine Warnung annimmt. Die übliche Erklärung ist, daß ein alter Richter, aus Altersschwäche zuweilen in seinen Aussprüchen fehlend, sich durch das Aufschlagen eines Stockes warnen läßt. Eine andere Erklärung hat *Ḥam*. I, 98, 15; hier dient der Stock einer Zeichensprache. Beides scheint mir die spätere Erklärung eines unverständlich gewordenen Ausdrucks. Sicher ist wohl nur, daß es sich bei dem Ḏū-l-aʿwād um einen Richter der Heidenzeit handelt. Er wird als der erste bezeichnet, der auf einem *minbar* saß; daher sein Name; denn *aʿwād* ist durchgängig auch im Islam und speziell in der alten und alt sein wollenden Tradition gleich *minbar*. Ferner spielt in seiner Geschichte ein عصا, ein Stock, eine sprichwörtliche Rolle, die den Lexikographen unverständlich geworden. Es scheint sich mir unzweifelhaft um den Richterstab zu handeln, der hier in naher Beziehung zu dem ersten *minbar*-, d. h. Richterstuhl-Inhaber erscheint. Ich glaube aus zwei Gründen an die Wahrscheinlichkeit des Zusammengehörens von Stab und *Minbar* auch an dieser Stelle: einmal, weil wir eben beim ersten Aufkommen des *minbar* im Islam auch den bereits unverständlichen Stab vorfinden, der sich als Rudiment bis in die Gegenwart fortgeschleppt hat; und dann, weil der Stab ebenso notwendig zu den Insignien des Richters gehört wie der Stuhl, eine an Parallelen reiche Erscheinung.

---

[1] *Ḥijat* II, 247, 25; *Aǵ*. III, 3, 10 (schon von SCHWALLY angeführt)

[2] Jaʿqūbī, *taʾrīḫ* I, 299, 11 f.

Wer waren denn nun aber die Richter bei den Arabern? Niemand anders als ihre vornehmen, ihre Sprecher, ihre *ḫuṭabā'*. Der *ḫaṭīb* aber führte den Stock und mit diesem Stock wurde der Takt geschlagen[1]. Der Terminus für dieses Schlagen mit dem Stock (*qaḍīb* häufig syn. *'aṣā*) lautet nun *Aġ.* VII, 188, 23 قرع[2]; deshalb möchte ich glauben, daß die sprichwörtliche Redensart von der Praxis des *ḫaṭīb* entnommen ist. Durch das Aufschlagen des Stockes verhindert er sich, aus dem Rhythmus zu fallen; er nimmt also die Warnung an.

Der Stab in der Hand des *ḫaṭīb* resp. des Richters mag schon im altarabischen Heidentum als Taktstock verstanden worden sein, ursprünglich ist aber sein Sinn ein ganz anderer, wie im letzten Abschnitt kurz dargestellt werden soll. Der Richter schlägt oder für den Richter wird der Stab geschlagen; vielleicht wurde auf das Mimbar geschlagen; denn noch im Islam begegnen wir der merkwürdigen Sitte, daß der Prediger, wenn er das Mimbar besteigt, mit dem Stock auf die Stufen klopft, was dem frommen Muslim als unnötige Abnutzung des *waqf*-Gutes erscheint (*K. el-madḫal* II, 74, 11), aber wahrscheinlich eine uralte Sitte festhält[3].

Es sei hier noch auf ein anderes altarabisches Sprichwort hingewiesen (resp. *ḥadīṯ*)[4]

انّما القضاء جَمْر فادفع الجمرَ عنك بعُودَين

'Ūdāni bedeuten hier zwei Zeugen — will die Überlieferung. Ich halte es für ein schönes Wortspiel zwischen den zwei Hölzern, die zum Richten gehörten, Stab und Stuhl, und den Hölzern, mit denen man Kohlen wegschiebt. Der Sinn wäre dann klärlich: Überlaß das Richten dem berufenen Richter, damit du dir die Finger nicht verbrennst. Wenn man die Deutung so zu geben wagt, gewinnt man zugleich einen sehr alten Beleg für diese Sitte des Richtens bei den Arabern.

Nach dem Angeführten darf man wohl mit einer gewissen Berechtigung als wahrscheinlich hinstellen, daß das *minbar* Muḥammed's nichts anderes war als der altarabische Richterstuhl, woran auch

---

[1] Näheres bei GOLDZIHER, *M. St.* I, 169; *WZKM* VI, 98

[2] ولم يكن يضرب بالعود انّما كان يقرع بقضيب ويغنّى مرتجلا.

[3] Zu beachten ist auch das Zusammentreffen von قرع und منبر in dem dritten der gleich zu zitierenden Verse

[4] *Lisān* IV, 315, 16; *Tāǵ* II, 441, 12

SCHWALLY gedacht hat. Muḥammed's Rolle in Medīna war eben für den Anfang keine andere als die eines *ḫaṭīb* d. h. Sprechers und Friedensrichters. Man vergleiche die beiden Sätze der berühmten Gemeindeordnung (§§ 23 u. 42), von denen ich den ersten nach WELLHAUSEN[1] zitiere: „Wenn ihr über irgend eine Sache in Streit seid, so muß sie vor Gott und vor Muḥammed gebracht werden." Muḥammed erscheint hier als Richter in Stellvertretung Gottes. Das ist übrigens das einzige Vorrecht, das ihm die Urkunde einräumt. Wie die altarabischen Richter und wie so viele Richter der alten Welt machte sich Muḥammed einen erhöhten Sitz und führte den Stab des *ḫaṭīb*. Als sich seine Stellung vom Richter immermehr zum Herrscher auswuchs, wurde auch das *minbar* immer mehr zum Thron, als welchen wir ihn schon in den früher angeführten Traditionen begegneten, und der Stab wurde zum Szepter, zum Symbol der Herrscherwürde. Bei dieser Entwicklung hat naturgemäß das persische und byzantinische Vorbild stark mitgewirkt, besonders in der ersten Zeit nach Muḥammed's Tod und dann in der Omajjadenzeit.

Aus der Fülle des hierher gehörigen Materials sei nur einiges Charakteristische angeführt. Schon GOLDZIHER hat *M. St.* II, 41 ausgeführt, daß die Omajjaden sehr viel Wert darauf gelegt hätten, als Häupter des Volkes das Mimbar zu besteigen. Besonders wichtig in unserem Zusammenhang sind die von ihm aus *Aġ.* IX, 38, 18 ff. zitierten und übersetzten Verse des Jaḥjā b. Abī Ḥafṣa, mit denen er nach dem Tode ʿAbd el-Malik's den neuen Chalifen begrüßte:

بَكَتِ المَنَابِرُ يَوْمَ مَاتَ وَإِنَّمَا بَكَتِ المَنَابِرُ فَقْدَ فَارِسِهِنَّهْ
لَمَّا عَلَاهُنَّ الوَلِيدُ خَلِيفَةً قُلْنَ ابْنُهُ وَنَظِيرُهُ فَسَكَنَّهْ
لَوْ غَيْرُهُ قَرَعَ المَنَابِرَ بَعْدَهُ لَنَكِرْنَهُ فَطَرَحْنَهُ عَنْهُنَّهْ

Minbar — hier ist wie häufig der Plural singularisch zu fassen — ist in diesem Verse vollkommen gleichbedeutend mit Thron, den nur der legitime Herrscher besteigen darf, der auf dem Stuhl seiner Väter sitzt.

Noch deutlicher ist vielleicht der Vers des ʿAbdallāh b. Muḥammed b. Abī ʿUjaina bei Ibn Qutaiba[2]:

كَأَنَّ قُصُورَ القَوْمِ يَنْظُرْنَ نَحْوَهُ الى مَلِكٍ مُوفٍ على مِنْبَرِ المُلْكِ

---

[1] *Skizzen und Vorarbeiten* IV, 70 u. 72

[2] DE GOEJE, *Liber poesis* 560, 1 = *Aġ.* XVIII, 14 ult.

„Indem es ist, als ob die Burgen des Volkes nach dieser (vom Dichter gefeierten) Burg hinblickten wie auf einen König, der auf dem Mimbar des Königtums hervorragt.“

Oder auch der Vers des Farazdaq (*Divan* ed. BOUCHER I, 19, 5):

وَلَنْ يَزالَ إِمامٌ مِنْـهُمْ مَلِكٌ إِلَيْهِ يَشْخَصُ فَوْقَ المِنْبَرِ البَصَرُ

„Und immer wird es geben einen Imām von ihnen, einen König, zu dem auf dem Mimbar der Blick wandert.“ Da haben wir das Mimbar als Thron in optima forma.

Als Mu'āwia den Zijād als Bruder anerkannte und ihn vor allem Volke ehren wollte, nahm er ihn mit auf das Mimbar[1], eine Sitte, die mir an dieser Stelle am frühesten nachweisbar, speziell aus der Fatimidenzeit belegbar ist[2]. Es galt als ganz besondere Auszeichnung, wenn man beim Freitagsgottesdienst zum Chalifen auf das Mimbar berufen wurde. Man unterhielt sich darüber, wenn einem der Reichsgroßen diese Ehre nicht zuteil wurde, und der Chronist hat Freitag für Freitag genau verzeichnet, wer so glücklich war sie zu genießen.

Als es schon längst in allen Moscheen Mimbars gab, haftete ihnen doch immer noch der Gedanke an, daß sie der eigentliche Sitz des Herrschers resp. seines Stellvertreters waren. Sagte man doch von einem neuernannten Regierungsbeamten: er werde auf das Mimbar des und des Ortes gesetzt[3]; diese Bezeichnung wiegt um so schwerer, als der übliche Sprachgebrauch على الصلاة forderte. Auch wird von orthodoxen Schriftstellern, wenn sie von der Verdrängung der Fatimiden durch Saladin, der das Gebet für den echten Chalifen wieder einführt, erzählen, stets gesagt, er habe die منابر الباطل abgeschafft[4]. Einem der spätesten Rudimente der alten Richterstuhl- resp. Thronvorstellung begegnen wir in der Tatsache, daß zu einer Zeit, als längst berufsmäßige Prediger die freitägliche *ḫuṭbe* vollzogen, der *Ra'īs*

---

[1] Belāḏorī, *ansāb el-ašrāf* (Cpler Hdschr.) fol. 389ª Z. 3

[2] Bei Musabbiḥī in meinen *Beiträgen z. Gesch. Ägyptens* I, 37 Anm. 4; die Stelle, die vom Chalifen Ẓāhir handelt, lautet fm. (fol. 251ª pu.): وخطب ابلغ خطبة ولمّا طلع عمَ المنبر استدعى قاضى القضاة فطلع — — ثم استدعى عم ابرهيم الجليس المؤدّب فطلع المنبر — — — ثم استدعى تاج الدولة — — — ولم يكن حاضرًا — — — ثم حُلّل بالبندين المنصوبين على المنبر وخطب عم احسن خطبة الخ

[3] *Hist. des Berbères* nach DOZY *Suppl.* s. voce

[4] *K. el-rauḍatain* I, 199; 243 apu; 249

eines Ortes mit resp. unter dem *ḫaṭīb* auf dem Mimbar Platz nimmt, eine Sitte, gegen die Theologen wie Ibn el-Ḥāǵǵ natürlich Front machen, weil sie den *šurūṭ el-ḫuṭbe* widerstreitet[1].

Sehr für die Idee der Heiligkeit des Mimbar spricht auch die schon von ʿOṯmān resp. Muʿāwia bezeugte Tatsache der Bekleidung des *minbar* mit einem Stoff[2]. Es wird direkt der Ausdruck كسا gebraucht, und man fühlt sich dadurch sofort an die *Kiswe* der Kaʿba erinnert, die sicher der arabischen Heidenzeit entstammt. Das Heilige wird bekleidet, verhüllt, eine Vorstellung, die hier nur angedeutet werden kann.

Ganz etwas anderes und nicht hierhergehörig ist der Reliquienkult, der später mit dem medinensischen Mimbar getrieben wurde, wenn man durch Streicheln (*masḥ*) die Segnung (*baraka*) erlangen wollte[3]. Hier soll nicht die Reliquie, sondern die Idee des Mimbar behandelt werden.

Für die Vorstellung, daß Stuhl und Stab Muḥammed's gemeinsam als Symbol der Herrschaft gelten, weiß ich nur zwei Belege anzuführen. Zunächst die Bemühung verschiedener Chalifen, die beiden Insignien von Medina nach Damaskus zu bekommen[4], und dann einen Vers des Farazdaq, wo neben den beiden Hölzern der Siegelring als Symbol der Chalifenwürde erscheint:

وَمَن وَرِثَ العُودَيْنِ والخاتَمَ الذى له المُلكُ والارضُ الفضاءُ رحيبُها[5]

„Und die geerbt haben die beiden Hölzer (d. h. Mimbar und Stab) und den Siegelring, dem das Königtum eignet und das weite Land.“

Aus dem Gesagten ergeben sich also folgende Erkenntnisse für das Wesen des Mimbar in der ersten Zeit des Islam.

1. Das *minbar* war ein erhöhter Sitz und wahrscheinlich tragbar.

2. Es entstammte der Ǵāhilijja und war ursprünglich ein Richtersitz, aus dem es sich in den Anfängen des Islam — zum Teil unter Anlehnung an die altorientalische Thronvorstellung — zum Herrschersitz wandelte. Muḥammed und seine ersten Nachfolger benutzten es bei allen öffentlichen Funktionen. Es wurde erst allmählich mit der Ausbildung des Kultus zur Kanzel.

3. *Minbar* und Stab gehören eng zusammen, vielleicht schon im

---

1 *K. el-madḫal* II, 74, 28
2 Ṭab. II, 92, 4; Samhūdī 113, 7; 115, 11
3 Samhūdī 113, 28 u. 114
4 Ṭab. II, 92
5 *Diwan de Férazdak* ed. Boucher III, 154 apu.; *Lisān* IV, 315, 20; *Tāǵ* II, 437, 28

Heidentum, jedenfalls im Islam. Der Stab ist vom altarabischen *ḫaṭīb* übernommen, der auch als Richter fungierte.

III.

Wie wird nun der Sitz des Richters resp. Herrschers zum Platz des stehenden Predigers? Diese Frage führt uns mitten hinein in das Problem der Entstehung des islamischen Kultus überhaupt.

Weitaus älter als das Zeremoniell des Freitagsgottesdienstes ist sicher das des Rituales (*ṣalāt*), dessen Fünfzahl vielleicht unter M. noch nicht feststand, wie hier nicht untersucht werden kann. Aber jedenfalls war das *ṣalāt* das Wesentliche. Wer hierbei als Imām fungierte, war der Stellvertreter des Propheten, was sich wohl am klarsten darin ausspricht, daß die oberste Regierungsautorität in den Provinzen على الصلاة genannt wurde, nicht etwa على الخطبة. Das führt uns zur Entstehung der Predigt (*ḫuṭbe*) überhaupt. Die Wurzel *ḫṭb* war schon in der Ǧāhilijja für Ansprachen im Gebrauch. Der *ḫaṭīb* war der Sprecher des Stammes, wie wir aus der Geschichte der *wufūd* zur Genüge wissen[1]. Nun scheint mir wichtig, daß *ḫaṭīb* ein Synonym von *nabī* ist; wenn der *nabī* sprach, nannte man das *ḫaṭaba*, so wie es sich auf irgend welche religiöse Unterweisung bezog; seine Missionsreden hießen *ḫuṭab*, sie fanden bei jeder ihm passend erscheinenden Gelegenheit statt, ohne im mindesten kultisch geregelt zu sein. Für die spätere Zeit ist jede *ḫuṭbe* des Propheten, von der die Tradition weiß, eine gottesdienstliche Ansprache am Freitag. Wir müssen umgekehrt annehmen, daß sich aus den willkürlichen Ansprachen des Propheten, die, wie wir sahen, in den letzten Jahren ex cathedra erfolgten, allmählich in der Zeit der kultischen Regelung die freitägliche *ḫuṭbe* entwickelte. Diese Reglementierung fällt wohl in die Omajjadenzeit und hat sich wahrscheinlich an der Praxis des schon von Muḥammed abgehaltenen Festgottesdienstes am Muṣallā zur Zeit der zwei Hauptfeste entwickelt, wie mir aus der Behandlung dieser Fragen in den Traditionswerken unzweideutig zu erhellen scheint. Unserer Aufgabe entsprechend sei

---

[1] Es sei nur hingewiesen auf B. Hišām I, 934 pu. und die Parallele bei Ibn Sa'd (WELLHAUSEN IV, 138); Ja'qūbī II, 143, 6; 207, 14; J. HOROVITZ erinnert mich an GOLDZIHER's Aufsatz in WZKM VI, 97 ff.: *Der Chaṭīb bei den alten Arabern*; vgl. auch *M. St.* I, 169, bes. Anm. 4

diese Entwicklung bloß für das Mimbar untersucht. Bei ihm läßt sich nämlich genau die Zeitgrenze angeben, wann es wirklich zur Kanzel abgeblaßt ist, obwohl ihm noch, wie wir sahen, bis in späte Zeit etwas Autoritatives und Heiliges anhaftet, als dem eigentlichen Sitz des Gott selber vertretenden Herrschers.

Dieser Zeitpunkt fällt zusammen mit dem Ende der Omajjadenherrschaft. In Ägypten, über das wir ja überhaupt in jeder Hinsicht am besten orientiert sind, erhalten im Jahre 132 H. alle Provinzmoscheen ihre Mimbars[1]. Um dieselbe Zeit mag es auch in den anderen Teilen des Reiches der Fall gewesen sein.

Mit der Abbasidenzeit ist das Mimbar bereits Kanzel; der Endpunkt der Entwicklung also steht fest. Sehr viel schwieriger ist es aber, die allmähliche Wandlung selbst zu begreifen. ʿOmar hatte, wie wir sahen, dem ʿAmr die Errichtung eines Mimbar verboten. Er hatte also noch die alte Auffassung vom Mimbar; es war ihm noch der geheiligte Stuhl des Stellvertreters des Gesandten in der Residenz. Die Sache wurde aber eine ganz andere, als Medīna aufhörte Residenz zu sein, d. h. unter ʿAlī. Ich weiß nicht, inwieweit auf die Angaben von ʿAlī's Mimbar in Kūfa[2] Verlaß ist. Das Mimbar Muʿāwia's in Damaskus, an dem die traurigen Reliquien des ermordeten ʿOṯmān aufgehängt worden sein sollen[3], ist vielleicht ein Anachronismus, richtig daran ist aber sicher, daß Muʿāwia als Chalife sein Mimbar hatte, wie gar nicht bezweifelt werden kann, da er es mit nach Mekka brachte; auch Zijād hat wahrscheinlich schon eines besessen, da er sich ja als ziemlich unabhängiger Herrscher des Ostens vorkommen konnte. Aber noch immer diente es dem Herrscher. Den ersten Ansatz zu einer kanzelartigen Verwendung sehe ich in der Einführung des Mimbars in den Festgottesdienst am Muṣallā, die Muʿāwia resp. Merwān b. el-Ḥakam als seinem Statthalter zugeschrieben wird[4]. Die Theologen der Tradition regen sich meist darüber auf, daß er darauf saß, oder daß er die *ḫuṭbe* vor dem *ṣalāt* abhielt. Das für uns Wesentliche aber ist die Tatsache, überhaupt am Muṣallā ein Mimbar

[1] Taġrībirdī I, 78, 15; 351, 1; *ḫiṭaṭ* I, 304, 4

[2] Ich zitiere mit GOLDZIHER Ḥarīrī's *Durra* 133 [3] Ṭab. I, 3255

[4] Jaʿqūbī II, 265; Muslim bei Qasṭellānī IV, 189, 1; Abū Da'ūd I, 313; Ibn el-Ḥāǧǧ, *K. el-madḫal* II, 83 apu. — Vielleicht ist auch die Erhöhung des Mimbars, die ebenfalls Muʿāwia resp. Merwān zugeschrieben wird, nichts anderes als die Verwandlung in einen Kultgegenstand. Dijārbekrī II, 76, 6; Samhūdī 113, 11

anzutreffen; denn am Muṣallā kann es sich nur um Kult handeln, und hier hatte der Prophet keines gehabt. Die Tatsache wird als Neuerung empfunden und häufig in Parallele mit den anderen kultischen Änderungen Muʿāwia's, der Einführung der *maqṣūra*, der Abhaltung der *ḫuṭbe* vor dem *ṣalāt* und dem Sitzen auf dem Mimbar, zusammen aufgeführt. Diese Streitfragen entspringen alle nicht etwa einer Neuerungssucht im Kultus, sondern dem Versuch seiner erstmaligen Regelung, und hier waren es die verschiedenen Interessen und Ansichten, die auf einander platzten. Der Kampf ist sehr kompliziert und schwer durchsichtig; bald haben die Ansichten der Omajjaden, bald die der Medinenser gesiegt. Zuweilen hat es zum Kompromiß geführt; so z. B. in der gleich zu behandelnden Frage des Sitzens auf dem Mimbar.

Zwischen Muʿāwia's Regierungsantritt und dem Sturz der Omajjaden vollzieht sich also die Wandlung des Mimbars zur Kanzel. Leider widersprechen sich die von Taġrībirdī erhaltenen Nachrichten selbst so sehr, daß ich sie nicht zu verwerten wage. Die Angabe, daß ʿAbdelazīz b. Merwān ein Mimbar benutzt habe, ist historisch richtig gedacht; denn er fühlte sich dem Chalifen ebenbürtig. Dann wird von dem Statthalter Qurra b. Šarīk gesagt, daß sein Mimbar das erste nach dem des Propheten gewesen sei, dann aber dieses wieder als „das neue“[1] bezeichnet — kurz, auf diese Nachrichten ist kein Verlaß; wahrscheinlich ist, daß unter Qurra wenigstens der Statthalter ein Mimbar im Kult benutzte.

Ein eigenartiges Licht fällt in diese dunkle Entwicklung, wenn man die Streitfrage, ob man bei der Predigt auf dem Mimbar zu sitzen oder zu stehen habe, richtig beleuchtet. Die übliche Anschauung ist die, daß die frommen ersten Chalifen bei der Predigt standen — genau wie heutzutage der *ḫaṭīb*; dann kamen die gottlosen Omajjaden mit ihren fürstlichen Prätensionen und wollten sitzen sehr zum Ärger der gottesfürchtigen Medinenser, deren Einflusse die Wiederherstellung der alten schlichten Praxis zu danken ist. GOLDZIHER hat sich dieser Ansicht angeschlossen; „es wäre kaum denkbar, sagt er, daß man von altersher die Verfügung getroffen habe, daß der Redner

[1] Natürlich *ǵadīd*, nicht *ḥadīd* zu lesen, wodurch GOLDZIHER's Bemerkung über Kanzeln aus Erz hinfällig wird, *M. St.* II, 42; die häufig genannten Kanzeln من طين gehören in einen anderen Zusammenhang, Muslim bei Qasṭellānī IV, 189, 1; Sojūṭī, *ta'rīḫ* 239, 4; Samhūdī 112, 22 27

während seiner gottesdienstlichen Ansprache vor der Gemeinde in sitzender Stellung verbleibe"[1]. Das ist islamisch gedacht und setzt eine detaillierte Einsetzung des Kultus, keine allmähliche Entwicklung voraus. Die Omajjaden sind für die Theologen immer die gottlosen Neuerer, soweit von ihnen Nachrichten vorliegen, die mit der späteren Praxis im Widerspruch standen. In der Frage des Mimbar haben sie nun ganz gewiß mehr nach dem Vorbild des Propheten gehandelt als die Medinenser; sie faßten das Mimbar eben in seiner ursprünglichen Bedeutung als Richter-, als Herrscherstuhl, auf dem man sitzt, wenn die anderen stehen, und wollten von diesem Gebrauch nicht lassen, als man dem Mimbar eine Rolle im werdenden Kult zuerteilte. Die Richtung, welche die Predigt stehend vollzogen wissen wollte, war eine durch und durch demokratische; sie sah im Mimbar nichts anderes als eine Kanzel, einen Standort für den Prediger, der erhöht stehen muß, nicht weil er geehrt ist, sondern damit man ihn besser versteht. Die Omajjaden hatten am Kult selbst kein Interesse, nur an den Insignien ihrer fürstlichen Stellung im Kult. Darum ist die kultregelnde Tendenz wohl in den Kreisen der Medinenser zu suchen. Und bei dieser Kultregelung haben die älteren Religionen Pate gestanden[2], genau so gut wie bei der Ausbildung der Qorānexegese und der Dogmatik. Im christlichen Kult aber stand der Prediger bereits damals, während er in den ersten Jahrhunderten auch gesessen hatte.

Mochten jene kultregelnden Kreise in erster Linie sich nach dem christlichen Vorbild richten, so kam ihnen doch früh die um die gleiche Zeit allmählich Kanon werdende Tradition und die Qorānexegese zu Hilfe. Wußte man nicht, daß der Prophet unendlich oft im Stehen Ansprachen gehalten hatte? Jede dieser Ansprachen wurde zur *ḫuṭbe*; also ist die *ḫuṭbe* stehend abzuhalten. Und dann jener berühmte Qorānvers (Sure 62, 11) وتركوك قائمًا. Das mußte natürlich, da der Prophet eine Ansprache hält, beim Freitagsgottesdienst gewesen sein — „auf dem Mimbar", wie die Qorānkommentatoren zu dem „stehend" hinzusetzen[3]. Wer konnte da noch zweifeln, wenn Gott selber es gesagt, daß Muḥammed bei der *ḫuṭbe* gestanden? Und so argumentiert tatsächlich die Tradition.

---

[1] *M. St.* l. c.

[2] Direkt ausgesprochen mit Beziehung auf die Kanzel wird dies z. B. in der Tradition, die SPRENGER, *Moḥammad* III, 13 Anm. anführt, und sonst

[3] Z. B. Baiḍāwī

Aber die Tatsache des Sitzens war doch nicht wegzuleugnen, und so war die notwendige Folge der Kompromiß. Eine Zwischenstufe dieses Kompromisses war die Übung, den Imām bei der einen *ḫuṭbe* stehen, bei der anderen sitzen zu lassen[1], das Endresultat die heutige Praxis, beide Ḫuṭben im Stehen zu verrichten, aber vor und nach der ersten sich auf dem Mimbar niederzusetzen.

So haben wir an der Hand der Erklärung des zuerst aufgestellten Rudiments im heutigen Kultus einen Blick in das Werden dieses Kultus überhaupt getan. Es erübrigt uns noch, einige Worte über das zweite Rudiment, den Predigerstab, zu äußern. Er ist wahrscheinlich ein Überbleibsel des Richterstabes; dieser Richterstab ist aber zugleich der Stab des göttlichen Sprechers, des *nabī* oder *ḫaṭīb*, dessen religionsgeschichtlicher Zusammenhang im letzten Abschnitt erörtert werden soll. Muḥammed führte stets einen Stock bei sich, selbst wenn er ritt[2]. Die *ḫuṭbe* geschah vor der Einführung des Mimbars in den Freitagsgottesdienst der Provinzstädte *'alā-l-'aṣā*. Dieser selbe Stock ist nun wieder identisch resp. wechselt mit der Lanze *ḥarba* oder *'anaza*, die als *sutra* beim *ṣalāt* diente. Dies gehört aber in einen ganz anderen Zusammenhang: die Einführung des *miḥrāb*, die ich an anderem Orte darzustellen hoffe[3]. Es soll hier nur gesagt sein, daß in dem Stab des heutigen Predigers zwei Vorstellungen in einander laufen; es ist der zum Mimbar gehörige Stab des Richters sowohl wie der Stab des göttlichen Sprechers. Das führt uns zum Schluß auf den religionsgeschichtlichen Sinn der ganzen Mimbarvorstellung, worüber noch einige Worte gesagt sein mögen, deren ausführliche Begründung hier unterbleiben muß.

IV.

Der primitive Mensch schafft sich den Gott nach seinem Bilde und stattet ihn mit menschlichen Attributen aus. Dann läßt er um-

[1] GOLDZIHER, *M. St.* II, 43; ferner Taġrībirdī I, 249, 3 (von Walīd)

[2] Dijārbekrī II, 210; Qasṭellānī bei Ferazdaq ed. BOUCHER III, 154 Anm. 2; ich lasse die Frage über das Wesen von *qaḍīb*, *'aṣā miḫḍara*, *'anaza* usw. hier absichtlich beiseite

[3] Ich gebe nur einige Stellen, deren ausführliche Behandlung ich mir vorbehalte: Qasṭellānī I, 402, 464ff.; II, 219, 220; Muslim l. c. III, 144, 172; Zurqānī zum Muwaṭṭa' I, 282f.; Tirmiḏī I, 68f.; PAUL RAVAISSE, *Sur trois Miḥrâbs en bois sculpté* (M. MAF. II, 1889), p. 621ff. usw.

gekehrt den Gott diese nun geheiligten Attribute seinem Vertreter auf Erden verleihen. So ist es mit Stuhl und Stab.

Der Stuhl ist der erhöhte Sitz. Zunächst kommt es auf das Sitzen an im Gegensatz zum Stehen. Wer sitzt, ist immer der Vornehmere, was sich ja bis in den Gesellschaftsgebrauch der Gegenwart erhalten hat. Die hier zugrunde liegende Anschauung hat IHERING, *Zweck im Recht*[1] ausführlich begründet. Deshalb sitzt natürlich der Gott[2] resp. sein Vertreter auf einem Stuhl. Der eigentliche Vertreter Gottes ist der Priesterkönig oder Prophet, dem alle Ehre und Machtvollkommenheit eignet. Aus diesem höchsten Amte spalten sich allmählich drei Formen göttlicher Vertretung ab, das Vermittleramt (Sprecher Gottes, Priester), das Richtamt und die weltliche Herrschaft. Gemeinsam ist ihnen allen die Vertretung Gottes; deshalb eignet ihnen der Stuhl Gottes. Dieser Stuhl ist als Zeichen der göttlichen Würde das Bleibende im Gegensatz zu den wechselnden Persönlichkeiten. Der König besteigt den Stuhl seiner Väter; die Päpste wechseln, aber der „Heilige Stuhl" bleibt; für das Richtamt sagt das Wort Richterstuhl genug; die altjüdischen Richter, die römischen wie die germanischen, saßen auf Stühlen.

Der Stab oder Stock ist für den primitiven Menschen der Ausdruck der Überlegenheit gegenüber dem Stocklosen[3]. Wer einen Stock hat, kann damit schlagen, dann strafen. So wird er zum Symbol der Macht in der Hand des Gottes oder seiner drei irdischen Vertreter. Beim König behält er am längsten seinen ursprünglichen Sinn. Das von Zeus den Atriden verliehene σκῆπτρον dient noch zum Schlagen[4]. Später geht dann häufig der Stab in das Schwert über[5]; auch die Lanze spielt hier hinein.

Beim Vermittler tritt eine beachtenswerte Spaltung ein, je nachdem er Gottes Willen den Menschen vermittelt (Sprecher Gottes) oder durch magischen Akt den Willen der Menschen dem Gotte aufzwingt

[1] 2. Aufl. I, 646f.; ich verdanke diesen Hinweis meinem Freund G. A. GERHARD

[2] *Dū-l-ʿarš el-ʿaẓīm*

[3] Ich spreche hier nicht von dem Stab, der sich aus dem Zweig als dem Symbol der Fruchtbarkeit entwickelt. Hier liegt eine ganz andere Gedankenentwicklung vor

[4] *Ilias* II, 199, 265ff.

[5] Sprachlich hat sich das z. B. im Arabischen erhalten, wenn man sagt عصا بالسيف (*Tāǵ* X, 244; Belādorī-Glossar s. v. عصا); historisch sehen wir z. B. das Schwert als Symbol der Exekutive in der Hand des Obersten der Leibwache. Bei der Absetzung wird es niedergelegt, Sojūṭī, *ta'rīḫ* 241, 8

(Priester). Der Sprecher Gottes, als *vates*, Rhapsode, *šāʿir*, *ḫaṭīb* oder *nabī*, führt den Stab, der dann, im Sinn allmählich verblaßt und abgeschliffen, zum Stab des Sängers und Predigers wird. Hierher gehört natürlich auch der Stab des Götterboten als des Vermittlers einer göttlichen Nachricht, nur in anderer Form als der *nabī*.

Eine ganz andere Entwicklung nimmt der Stab des Priesters. Ursprünglich soll der kultische Akt den Gott zwingen, den Willen des Menschen zu erfüllen. So wird der Stab des Priesters zum Zauberstab. Der übrigens ja auch aus dem Paradies stammende Stab Mose[1] ist so gut ein Zauberstab wie der *qaḍīb* resp. *ʿaṣā* des Propheten Muḥammed; dieser schlägt zwar kein Wasser aus dem Felsen, aber er bewegt die steinernen Götzen[2]. Auf einen noch heute lebenden Überrest des alten Zauberstabes macht mich A. DIETERICH aufmerksam: es ist der Sünden vergebende Stab des römischen Großpoenitentiarius, der auf einem Stuhl sitzend durch Berührung mit dem Stab Absolution erteilt.

Dieser Stab ist aber zugleich der des Richters, wie ja überhaupt die verschiedenen Ämter in einander übergehen; so kann der Stab mehrerlei Bedeutung besitzen, natürlich immer unter Wahrung der Grundidee. Der Stab des Richters drückt auch noch sehr deutlich das Recht zu strafen aus, wie ja auch im kanonischen Recht der Stab im Gegensatz zum Ring die Jurisdiktion bedeutet. Der Stab des Richters wird dann für alle, welche unter diesem Stabe oder Stocke stehen, zum Symbol der Rechtsgemeinschaft. Das Stabbrechen vor der Hinrichtung und in anderen Fällen ist nach neuesten Untersuchungen[3] eben die Lösung der Rechtsgemeinschaft. Nun ist noch nie darauf hingewiesen worden, daß auch der Orient den Stock als Symbol der Rechtsgemeinschaft auffaßt, wie mir im speziellen Zusammenhang dieser Abhandlung von Wichtigkeit scheint. Es gibt eine alte Ḥadīṯstelle, in der von den Ḫawāriǵ gesagt wird: قد شقّوا عصا المسلمين „sie haben gespalten den Stock der Muslime", d. h.

[1] Vgl. die Ausbildung der biblischen Erzählung in *The book of the bee* ed. BUDGE (*Anecd. Oxon.*, Sem. Ser. I, 2) p. 50 (syr. Text p. 50), worauf mich C. BEZOLD aufmerksam macht

[2] B. Hišām I, 825, 2; dieser *qaḍīb* hat den Eigennamen *el-mamšūq*, Jaʿqūbī II, 97

[3] E. v. MOELLER, *Die Rechtssitte des Stabbrechens* in *Ztschr. Savigny-Stift.* 21 (1900), S. 27—115; ich verdanke den Hinweis auf diese gründliche und wertvolle Arbeit LEOPOLD PERELS; in den wenigen Fällen, in denen die Erklärung nicht stimmt, bedeutet der Stock eben etwas ganz anderes; vgl. oben S. 349, Anm. 3

sich von ihnen und ihrer Rechts- resp. Religionsgemeinschaft getrennt[1]. Wir sehen auch hier wieder, wie den Arabern dieselben primitiven Vorstellungen eignen, die wir anderswo nachweisen können, und dürfen deshalb wohl auch in Fällen, wo die Belege fehlen, analoge Entwicklung als wahrscheinlich annehmen.

Die Zusammengehörigkeit von Stuhl und Stab endlich liegt in Thron und Szepter natürlich am deutlichsten vor. Aber auch für das Richteramt ist der Usus weitverbreitet. Die größte Fülle von Beispielen ergibt das deutsche Rechtsleben[2], aber auch die sella curulis und die fasces zeigen dieselbe Grundidee in etwas abgeänderter Form[3].

Wenn man diese leicht zu vermehrenden Parallelen im Zusammenhang überblickt, gewinnt auch die Geschichte des Mimbar, wie ich sie entwickelt, eine wichtige weitere Bestätigung. Sitzen und Stab des Predigers sind eben Rudimente der alten Vorstellung vom Richterstuhl. Die islamische Kanzel ist also aus dem Richterstuhl entstanden.

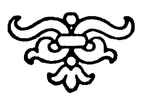
Als interessante Parallele sei zum Schluß auf die Geschichte der christlichen Kanzel verwiesen. Die christliche Kanzel zweigt sich ja auch erst mit den wachsenden Kultbedürfnissen vom Bischofsstuhl ab; dieser Bischofsstuhl stand nun in der christlichen Basilika in der Apsis, wie mir A. DIETERICH mitteilt, eben an der Stelle, wo in der heidnischen Basilika der Richterstuhl gestanden hatte. So ist also in letzter Instanz auch die christliche Kanzel aus dem Richterstuhl erwachsen, nur daß im Christentum Stuhl und Kanzel neben einander erhalten blieben, während im Islam der Richterstuhl in die Kanzel überging.

---

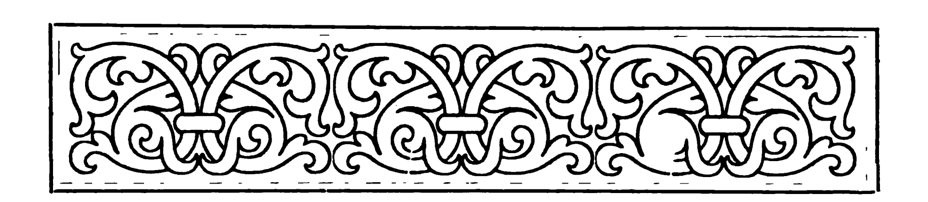
[1] *Tāǧ* X, 244 pu; *Lisān* XIX, 296 العصا جماعة الاسلام وشقّ العصا مخالفة جماعة الاسلام oder وانشقّت العصا اى وقع الخلاف.

[2] J. GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer* II4, 371 ff.; 374 ff. „Des stabs konnte ein richter nicht entrathen." „Der richter *muss sitzen*; sein *aufstehen* hindert den fortgang der verhandlung." Vgl. ib. I, 186

[3] TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht* I3, 373 ff.; 397 ff.







Über die Bedeutung des Wortes *'amm*.

Von

Th. W. Juynboll.

Das Wort *'amm* heißt im Arabischen gewöhnlich *patruus*, Vatersbruder; aber nicht ausschließlich; namentlich in den Ausdrücken *banu'l-'amm*, *ibn 'amm*, *bint 'amm* usw. hat es öfter eine ziemlich unbestimmte, allgemeine Bedeutung, z. B. bei der Heirat des *ibn 'amm* mit der *bint 'amm*. „Der Ibn Amm", hat J. WELLHAUSEN m. E. richtig gesagt (*Die Ehe bei den Arabern, Nachrichten von der Kön. Gesellsch. der Wissensch. in Göttingen*, 1893 Nr. 11, S. 436—437) „ist . . . der Einheimische im Gegensatz zum Auswärtigen . . . Ebenso natürlich die Bint 'Amm = eine Frau aus demselben Stamme oder derselben Sippe. All the souls of a tribe are accounted *eyyal amm* (DOUGHTY I, 316). Es wird also nicht eine eigentümliche Verwandtenheirat . . . empfohlen, sondern vielmehr die Endogamie. Man soll sich die Braut nicht außerhalb seines Kreises, seines Dorfes suchen."

Nun hat man behauptet, daß die Bedeutung von *'amm* in diesen Ausdrücken eigentlich nicht *patruus*, sondern vielmehr *populus* sei[1]:

---

[1] Das Wort عمّ in der Bedeutung „Volk" ist den arabischen Philologen nicht unbekannt: العمّ الجماعة من الناس وقيل من الحىّ (*Lisān* XV, 322; *Tādj al-'arūs* VIII, 409; *Djauharī* II, 306). Als Belegstellen dazu werden die folgenden Verse angeführt:

قال المُرَقِّش والعَدْوَ بين المجلسَيْن اذا، آد العشىّ وتنادى العمّ

وانشد ابن الاعرابىّ يُريغ اليه العمّ حاجةَ واحدٍ، فأُبْنا بحاجات وليس بذى مالٍ

ROBERTSON SMITH, *Kinship and marriage in early Arabia,* p. 58: "In fact the word *'amm,* identical with the Hebrew עַם, "a people, a kin", seems to mean etymologically nothing else than an aggregate or community; the *ibn 'amm* therefore is literally a man of the same stock-group, and *'amm* in the sense of paternal uncle ... seems to be a comparatively late development." (Dagegen NÖLDEKE, Anzeige von R. SMITH's *Kinship and marriage, Zeitschr. D. M. G.* XL, S. 172—173: „*'amm* hieß schon im Ursemitischen „patruus" ... Daß dies stets ein Individuum bezeichnende Wort mit *'amm* „Volk" geradezu identisch sei, möchte ich . . . nicht ohne weiteres annehmen").

WELLHAUSEN, *Die Ehe bei den Arabern* (l. c., S. 480): „Es [sc. *'amm*] heißt im Arabischen gewöhnlich *patruus* oder im Plural *patrueles*; und diese Bedeutung findet sich nicht bloß im Arabischen, sondern auch im Syrischen, im Sabäischen und vielleicht im Hebräischen . . . Allein die ursprüngliche Bedeutung von عمّ ist *Volk* (= Verwandtschaft) ... NÖLDEKE zweifelt zwar daran, ob عمّ *patruus* und عمّ *populus* gradezu identisch seien. Aber . . . jeder Zweifel schwindet dadurch, daß auch in ابن عمّ beide Bedeutungen zusammentreffen. Der Plural بنو عمّ entspricht ganz dem hebr. בני עם, عمّ bezeichnet hier *das Volk* . . .; der Scholiast erklärt zu Urva 31, 2 die Lesart عمّ mit بنو عمّ, um zu sagen, daß es *Volk* heißen solle."

Nun scheint es mir allerdings nicht unmöglich, daß *'amm* = populus und *'amm* = patruus wirklich identisch sind und daß also auch im Arabischen die Bedeutung „Volk" die ursprüngliche ist. Merkwürdig ist jedenfalls, daß auch das Wort عَصَبَة (Bande; dann: Verwandte Vaterseits) einen ganz ähnlichen Bedeutungswechsel durchgemacht hat (cf. WELLHAUSEN, ibid., S. 481, Note). Aber das Wort عمّ in ابن عمّ, بنو العمّ usw. ist doch entschieden nur als Verwandtschaftsnamen aufzufassen und bezeichnet ein Individuum. Denn ابن عمّ ist

---

Andere Beispiele finden sich noch (cf. NÖLDEKE, *ZDMG*, XL, S. 173, Note) im *Muzhir* I, 178 oben:

يا عامر بن مالك يا عمّا ، افنيتَ عمّا وجبرتَ عمّا

فالعمّ الاوّل اراد به يا عمّاه والعمّ الثانى اراد به افنيتَ قومًا وجبرتَ اخرين

und bei dem Scholiasten zu Urwa ibn alward XXXI, 2

وَزَوَّدَ خيرًا مالكًا إِنّ مالكًا ، له رِدَّةٌ فينا اذا القومُ زُهَّدُ

ويُرْوَى اذا العمّ زُهَّدُ .... وقوله اذا العمّ يَريد بنى العمّ فينا زُهَّدُ

nicht = ابن العشيرة (z. B. Buchārī, *Ṣaḥīḥ*; *kitāb al-adab*, bāb 82: استأذن على النبىّ صلعم رجلٌ فقال ائذنوا له فبئس ابن العشيرة او بئس اخو العشيرة). Der Araber, der seine Gattin mit dem Namen *bint ʿamm* bezeichnet, selbst wenn sie ihm gar nicht verwandt ist, nennt ihren Vater *ʿamm* (DOZY, *Supplém. aux dict. arab. s. v.*; GOLDZIHER, *Academy* 1880, XVIII, p. 26; SNOUCK HURGRONJE, *Mekka* II, 107 und *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, S. 17). Der Scholiast zu ʿUrwa XXXI, 2 erklärt die Lesart عم statt قوم nicht mit بنو العمّ فينا um zu sagen, daß es „Volk" heißen solle; er meint: „Mālik würde noch etwas bekommen, selbst wenn die nächsten Verwandten unter uns hungrig wären", und hat عمّ in der Bedeutung „Volk" gar nicht verstanden.

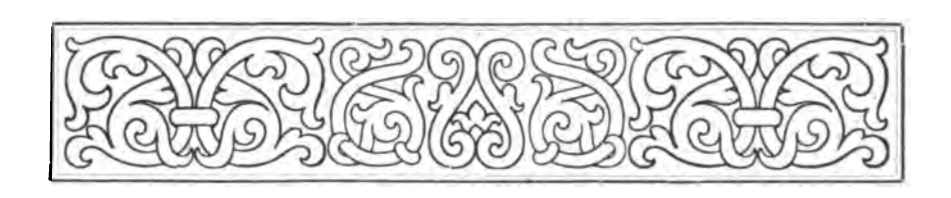
Bekanntlich haben in vielen Sprachen die Verwandtschaftsnamen zum Teil eine ziemlich unbestimmte Bedeutung. Man erklärt dies gewöhnlich als *survival* ehemaliger Gruppenehe. Denn wo die Ausdrücke für die Verwandtschaftsgrade auf den eigentümlichen Verhältnissen der Gruppenehe beruhen, bezeichnen sie im allgemeinen nur die Generationsstufen. So werden bei vielen Völkern nicht nur der Bruder und der Vetter, sondern z. B. auch der Vater, der Bruder des Vaters, der Sohn des agnatischen Großvatersbruders usw. (also die ganze Generation des Vaters) öfter mit demselben Namen bezeichnet. Mehrere Beispiele davon werden von J. KOHLER (*Zur Urgeschichte der Ehe, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw.* XII, 251 ff.) angeführt; vgl. auch z. B. das Malaische *sudara* (d. h. Bruder und Vetter) und die Verwandtschaftsbenennungen in Atjèh (SNOUCK HURGRONJE, *De Atjèhers* I, 504 ff.). Ebenso sagt auch A. C. KRUYT vom Sprachgebrauch der Toradja's von Mittel-Celebes (*Tijdschr. Ind. Taal-, land- en volkenk.* XLI, p. 86): „Als een neef zijn oom aanspreekt, zegt hij: *tama*, welk woord vroeger „vader" heeft beteekend, maar nu alleen verstaan wordt in den zin van „oom"; informeert men echter naar iemands familieverhouding, dan zal een neef van zijn oom zeggen: *kupopapa*, „ik heb hem tot vader". Van eene tante sprekende, zegt men steeds: *ine* of *nene*: „moeder", . . . zoo spreken ooms van hunne neven als *ana* „kind"."

Auch im Hebräischen werden z. B. Laban und Jakob (also Vetter im 6. Grade, aber Verwandten derselben Generation) „Brüder" genannt (*Gen.* XXIX, 12. 15). Ebenso war auch *ʿamm* ursprünglich

wohl nicht *nur der Bruder* des Vaters, sondern bezeichnete nach meiner Ansicht vielmehr jeden Agnaten, der zu der Generation des Vaters gehörte oder im allgemeinen jeden „Verwandten der älteren Generation". Daher z. B. im A.T. der Ausdruck נֶאֱסַף אֶל עַמָּיו = נֶאֱסַף אֶל אֲבוֹתָיו (*Gen.* XXV, 8; XXXV, 29; *Num.* XXVII, 13; XXXI, 2; *Deuter.* XXXII, 50), und darum konnte die jüngste Tochter Lot's, um ihren Sohn Ammon als im Incest mit ihrem Vater erzeugt zu bezeichnen, sagen: er ist בֶּן־עַמִּי (*Gen.* XIX, 38; Ableitung der Namen Moab und Ammon), denn das Wort *'amm* heißt hier nicht „Volk", sondern ein „Verwandter der älteren Generation". Ebenso sind wohl die Namen עַמִּיאֵל, אֲבִיאֵל, אֲבִיָּהוּ usw. fast gleichbedeutend.

Diese allgemeine Bedeutung des Wortes *'amm* hat sich nun nach meiner Ansicht im Arabischen erhalten, und daraus möchte ich es erklären, daß sogar alle Leute vom Stamme بنو عمّ oder عيال عمّ genannt werden können. Jedenfalls braucht man, um dies zu erklären, nicht anzunehmen, daß عمّ in diesen Ausdrücken die Bedeutung „Volk" habe.





The Story of the Fisherman and the Jinnī. Transcribed from Galland's MS of "The Thousand and One Nights".

By

Duncan B. Macdonald.

قالت [شهرزاد] بلغني ان صيادًا كان رجل شيخ طاعن في السن وله زوجه وتلات بنات وهو فقير لا يملك قوت يومه وكان من عادته ‖ F. 16a ان يرمي شبكته اربع مرار فكانت هده عادته فخرج يوم بشبكته من الادان في القمر الي ظاهر المدينه واتي الي شاطي البحر فحط مقطفه وشمر قميصه وخاض في البحر الي وصطه وطرح شبكته وصبر عليها الي ان استقرت وجدبها وجمع خيطها قليل قليل فوجدها قد تقلت فجدبها فلم يطيق فجا الي البر ودق وتد في الارض وربط طرف الحبل فيه وشلح تيابه وتعري وغطس في البحر حوالي الشبكه فلا زال يقلقلها ويعافر فيها حتي طلع بها الي البر وفرح فرحًا عظيمًا ولما صارت الشبكه علي ظاهر البر لبس تيابه واتي اليها وفتح الشبكه فوجد فيها حمارًا ميتًا وقد خرق الشبكه وانه لما عاين دلك حزن وتاسف وقال لا حول ولا قوه الا بالله العلي العظيم تم قال ان هدا رزق عجيب وانشا يقول

يا خايظا في ظلام الليل والهلكه ۞ اقصر عناك فليس الرزق بالحركه ۞
اما تري البحر والصياد منتصبًا ۞ لرزقه ونجوم الليل محتبكه ۞
قد خاض في وصطه والموج يلطمه ۞ وعينه لم تزل في كلكل الشبكه ۞
حتي ادا بات مسرورًا بليلته ۞ بالحوت قد شق سفود الردا حنكه ۞
ابتاعه منه من قد بات ليلته ۞ سالم من البرد في خير من البركه ۞
سبحان ربي يعطي دا ويحرم دا ۞ هدا يصيد وهدا ياكل السمكه ۞

قال وادرك شهرزاد الصباح فسكتت عن الحديت فقالت اختها دينارزاد يا اختاه ما احسن حديتك قالت الليله القابله ان عشت وابقاني الملك احدتكما تمامه وهو اعجب واغرب من هدا

الليله التاسعه من حكايات وعجايب وغرايب الف ليله وليله

فلما كانت الليله القابله قالت دينارزاد لاختها شهرزاد يا اختاه ان كنتي غير نايمه فتممي لنا حديت الصياد قالت حبًا وكرامه بلغني ان الصياد لما فرغ من شعره نفض الحمار من شبكته وجلس علي الارض يخيط الشبكه فلما فرغ عصرها ونشرها وقام خاض في الماء ‖ F. 16b وسما الله تعالي وطرحها وصبر عليها حتي استقرت وجدب خيطها قليل قليل حتي رسخت اقوي من الاول فضن انه سمك ففرح فرحًا عظيمًا وخرج من تيابه وغطس في الماء وخلصها وما زال يعافرها حتي وصل الي البر فوجد فيها زير كبير ملآن رمل وطين فلما رآه دلك بكي وتاسف وقال ان هدا يوم عجيب وقال انا لله وانا اليه راجعون ،، تم انشد يقول شعر ،،

يا حرقة الدهر كفي ان لم تكفى فعفى ۞ خرجت اطلب رزقي فقيل لي قد توفي فلا لحظي اعطي ولا بصنعة كفي ۞ كم جاهلا فى التريا وعالمًا متخفي

ثم رما الزير وغسل شبكته وعصرها ونشرها واستغفر الله تعالي وعاود البحر تم رماها ثالث مره وصبر عليها حتي استقرت وجدبها اليه يجد فيها شقف وحجاره وقواوير وعظام ووسخ وغير دلك فبكي الصياد من كترة غبنه وقلة قسمه وانشد وجعل يقول شعر

هو الرزق لا حلًا لديك ولا ربطُ ۞ ولا ادبًا يعطيك رزقًا ولا الخطُ ۞
ولا الحظ والارزاق الا قسيمةٍ ۞ فارض بها خصب وارض بها قحطُ ۞
تحط صروف الدهر كل مهدبًا ۞ وترفع ندلاً يستحق له الحطُ ۞
فيا موت زر ان الحياه دميمة ۞ ادا انحطت البازات وارتفع البطُ ۞
فلا عجبًا ادا عاينت فاضلاً ۞ فقيرًا به نقص بدولته يصطُ ۞
فارزاقنا مقسومة وكتابنا ۞ طيور لها في كل ناحية لقطُ ۞
فطيرًا يطوف الارض شرقًا ومغربًا ۞ واخر يعطي الطيبات ولا يخطُ ۞

ثم ان الصياد رفع طرفه الي السماء وقد اشرق الفجر ولاح الصباح وطلع النهار وقال اللهم انك تعلم لم ارمي شبكتى الا اربع مرار وقد ارميت تلات مرار ولا بقيت ارميها غير هده المره اللهم سخر لي كما سخرت البحر لموسي تم اطاح الشبكه وارماها البحر وصبر عليها حتي استقرت فتقلت وجدبها فلم يطيق فهزها واد بها قد تشبكت في الارض فقال لا حول ولا قوه الا بالله العلي العظيم تم تعرا بتيابه ‖ F. 17a وغطس عليها وجاهد

فيها حتي خلصها وطلع بها الي البر فوجد فيها شي تقيل فما زال
يعافر فيها حتي فتحها فوجد فيها قمقم نحاس اصفر ملان وفمه مختوم
برصاصه عليها طبع نقش خاتم فلما راه الصياد فرح وقال هدا ابيعه في
النحاسين فلا بد ما يسوي اردبين[7] قمح تم حركه فوجده ملان تقيل ما
يتقلقل ووجد فمه مسدود برصاصه فقال في نفسه افتحه وانكت ما فيه
وادحرجه قدامي حتي اوصل سوق النحاسين تم خرج من وصطه سكين
وقرص بها الرصاصه وعافر فيها حتي فكها واخدها وضعها في فمه وميل
القمقم علي جنبه الي الارض فهزه حتي ينكب ما فيه فلم نزل منه شيًا
فتعجب الصياد غاية العجب وبعد ساعه خرج من القمقم دخان عظيم
فتصاعد ومشي علي وجه الارض وكبر حتي غشي البحر وتصاعد الي عنان
السما وحجب الضيا عن رويته وبعد ساعه تكامل الدخان خارج من القمقم
والدخان اجتمع وتلملم وتنفض وصار عفريتًا رجليه في التراب وراسه في
السحاب براسًا كالقليب وانياب كالكلاليب وفم كالمغاره واسنان كالحجاره
منخرين[?] كالابواق واودان كالادراق وحلق كالزقاق بعينين كانهم سراجين
نختصر في الكلام عفش وحش والسلام فلما راه الصياد ارتعدت فرايصه
واشتكت اسنانه ونشف ريقه تم قال العفريت يا سليمان يا نبي الله
العفو العفو لا بقيت اخالف لك قولاً ولا اعصي لك امرًا وادرك شهرازاد
الصبح فسكتت عن الحديت قالت اختها ما اعجب حديتك يا اختاه
واغربه قالت الليلة القابله احدتكم باعجب واغرب من هدا ان عشت
وبقيت الليلة العاشره من غرايب وعجايب من حكايات الف ليله وليله ۞
فلما كانت الليله القابله ودخلت شهرازاد مع الملك شاهريار قالت اختها
دينارزاد بالله يا اختاه تمي لنا حديت الصياد قالت حبًا وكرامه بلغني
ان العفريت لما قال هدا قال له الصياد ايها المارد مادا تقول نبي الله
سليمان مات وله اليوم الف وتمان مايه وكسور ‖ F. 17b سنين ونحن في
اخر الزمان فما قصتك وما سبب دخولك الي هدا القمقم فلما سمع
العفريت كلام الصياد قال له ابشر فقال الصياد يا يوم السعاده قال له ابشر
بقتلك الساعه عاجلاً فقال الصياد تستاهل علي هده البشاره زوال الستر
ولاي شي تقتلني وانا خلصتك ونجوتك من قرار البحر وطلعت بك الي
ظاهر البحر الدنيا فقال العفريت تمنا علي قال ففرح الصياد قال وما الدي
اتمنا عليك قال تمني عليّ كيف تموت واي قتلة اقتلك بها فقال الصياد
وما دنبي هدا جزاي منك وجزا ما خلصتك فقال العفريت اسمع حكايتي
يا صياد قال له قل واوجز فان روحي وصلت القدس فقال اعلم اني من
الجن المارقين العاصيين عصيت انا وصخر المارد علي نبي الله سليمان ابن
داوود وارسل الي اصف بن برخيا فاتاني كرهًا مني وحكم علي وقادني صاغرًا
علي رغم انفي واوقفني بين يدي نبي الله سليمان فلما راني استعاد

مني ومن خلقي واعرض علي الدخول تحت طاعته فابيت فادعي بهدا القمقم النحاس وحبسني فيه وختم علي بالرصاص وطبعه باسم الله الاعظم وامر الجن فاحتملوني والقوني في وسط البحر فاقمت مايتي عام فقلت في نفسي اي من خلصني في هدا المايتي عام اغنيته لعاقبته فمرت المايتي سنه ولم يخلصني احدًا تم مرت علي مايتي عام ايضا فقلت في نفسي اي من خلصني فتحت له كنوز الارض جميعها فمرت علي اربع مايه سنه ولم يخلصني احدًا ودخلت علي مايه عام اخري فقلت فى نفسي اي من خلصني في هده المايه عام عملته سلطان وصبرت روحي له غلام واقضي له في كل يوم تلات حاجات فمرت علي المايه اخري وهده السنون كلها فلم يخلصني احدًا فغضبت وزمجرت وشخرت ونخرت وقلت في نفسي اي من خلصني من الساع ورابع قتلته اشد قتله او امنيه باي موته يموت فما لبتت غير قليل حتي جيتني انت اليوم وخلصتني فتمنا علي كيف تموت ‖ F. 18 فلما سمع الصياد كلام العفريت قال انا لله وانا اليه راجعون وما صبت ان اخلصك الا في هده السنين ولكن قسمي انحس من هدا ولكن اعفوا عني يعفو الله عنك ولا تهلكني يسلط الله عليك من يهلكك قال لا بد من دلك تمني كيف تموت فتحقق الصياد قتله فحزن وبكا وقال لا اوحش الله منكم يا اولادي تم تراجع للعفريت وقال بالله اعفني اكراما لما عتقتك وخلصتك من هدا القمقم قال وما بقتلك الا جزا ما خلصتني ونجيتني فقال الصياد فعلت فعل جميلاً تقابلني بالقبيح ولكن ما كدب المثل حيت يقول هده الابيات

فعلنا جميلاً قابلونا بضده ۞ وهدا لعمري فعل كل الفواجر ۞
ومن يفعل المعروف مع غير اهله ۞ يلاقي كما لاقي مجير بن عامر ۞

فقال العفريت لا تطل لا بد من قتلك كما قلت فقال الصياد في نفسه هدا جني وانا انسي واعطاني الله عقلاً وفضلني عليه وها انا ادبر عليه بعقلي وهو يدبر علي بجنه تم قال للعفريت لا بد لك من قتلي قال نعم قال فبحق الاسم الاعظم الدي كان منقوش علي خاتم سليمان ابن داوود ادا سالتك عن شي تصدقني والعفريت اهتز واضطرب وقال اسالني واوجز وادرك شهرازاد الصبح فسكتت عن الحديت فقالت اختها دينارزاد ما احسن حديتك يا اختاه واعجبه قالت اين هدا مما احدتكم به في الليله القابله ان عشت وابقاني الملك فهو اعجب الليله الحادية

عشر من غريب وعجيب حكايات الف ليله وليله

فلما كانت الليله القابله قالت دينارزاد لاختها شهرازاد يا اختاه ان كنتي غير نايمه فتمى لنا حديت الصياد والجني قالت حبًا وكرامةً

بلغني ان الصياد قال فبحق الاسم الاعظم انت كنت في هده القمقم قال
العفريت اي بحق الاسم الاعظم انا كنت في هده القمقم مسجون قال له
الصياد كدبت هده القمقم ما يسع يديك ‖ F. 18b ولا رجليك فكيف
يسعك كلك فقال العفريت والله كنت فيه وانت ما تصدق اني كنت
فيه قال الصياد لا وانتفض العفريت وصار دخانًا وتصاعد وامتد علي البحر
ودب علي الارض واجتمع ودخل القمقم قليلا قليلا قليل ولم يزل حتي كمل
الدخان داخل القمقم وصاح من داخل القمقم يا صياد ها انا في
القمقم صدقتني وادا بالصياد قد اسرع واخرج السدادة الرصاص المختومه
واطبقها علي القمقم ونادا ايها العفريت تمني علي انت كيف تموت
ولارمينك في هده البحر وابني هاهنا بيتًا واي صيادًا اتي يصطاد هاهنا
امنعه ان يصطاد واحدره وا[أ]قول ان هاهنا عفريتًا اي من طلع به يقتله
ويمنيه كيف يموت فلما سمع العفريت كلام الصياد ورآء روحه محبوس
اراد الخروج فما قدر ومنعه الختم [sic] وهو طابع سليمان ابن داوود وعلم ان
الصياد احتال عليه فقال له يا صياد لا تفعل انا الا كنت امزح معك
قال له الصياد تكدب يا اقدر العفاريت واصغرهم ثم ان الصياد دحرج
القمقم الي صوب البحر فنادي العفريت لا لا فقال الصياد اي اي فترقرق
العفريت وتخضع بكلامه قال ما تريد تصنع يا صياد قال القيك في البحر
وان كنت انت اقمت في الاول تمان مايه سنه انا ادعك تقيم الي ان
تقوم الساعه اليس قد قلت لك ابقيني يبقيك الله ولا تقتلني يقتلك
الله فاابيت الا ان تغدر بي وتقتلني فغدرت انا ايضا بك قال يا صياد
افتح لي حتي احسن اليك واغنيك فقال الصياد تكدب تكدب وان متلي
ومتلك متل ملك اليونان والحكيم دوبان فقال الصياد اعلم ايها العفريت
انه كان في مدينة الفرس وارض زومان ملكًا وهو حاكم اليونان وكان الملك
به برصًا علي جسده قد عبوا الاطبا منه والحكما ولا قدروا يبروه منه
وشرب ادوية كبيره واسقوه الادهان ولم ينفعه شي وكان قد دخل الي
مدينه الملك اليونان حكيما يقال له دوبان وكان دلك الحكيم قد قري
الكتب اليونانيه والفارسيه والتركيه والعربيه والروميه ‖ F. 19a والسريانيه
والعبرانيه وعلم علومها وكيف يكون تاسيس حكمتها وقواعد امرها
ومنفعتها وعند[ه] علم من جميع النبات والحشايش المضره والنافعه وعلم
الفلاسفه وحاز جميع العلوم فلما قدم الي مدينة الملك يونان اقام بها
ايامًا قلايل وسمع خبر الملك وما جري علي جسده من البرص وقد عجزت
عن مداواته الاطبا والحكما فبات تلك الليله ولما اصبح الله بالصباح واضي
بكوكبه ولاح لبس الحكيم دوبان افخر اتوابه وعبر علي الملك يونان وعرفه
بنفسه وقال ايها الملك قد بلغني ما اعتراك من هدا الدي علي جسدك
وقد عالجته اطبا كتيره وما عرفوا الحيله في زواله وانا اداوي الملك ولم اسقيك

دوا ولا ادهنه بدهن فلما سمع الملك دلك قال له ان فعلت دلك اغنيتك الي عقيب عقيبك وانعمت عليك وجعلتك نديمي وجليسي تم جلع [sic] عليه واحسن اليه وقال له تبريني من هده البرص بلا شي ولا دوآء ان اشربه قال نعم ابريك من ظاهر فتعجب الملك وصار له في قلبه محبه عظيمه ومنزله تم قال له فهيا ايها الحكيم ما دكرت فقال سمعًا وطاعه يكون دلك في غداة غد ان شا الله تعالي تم قام الحكيم دوبان نزل الي المدينه واستكرا له بيتً واخرج فيه ادويه وعقاقير واستخرج الادويه وعمل جوكان وجوفه وعمل له قبضه مجوفه واسقاها الادهان والعقاقير الدي يعرفها واتقن الجوكان بحسن حكمته وتحرير صنعته وصنع اكره ايضا بعلمه ومعرفته ولما صنع الجميع واتقنهم وفرغ منهم طلع داني يوم الي السلطان الملك يونان وقبل الارض بين يديه وادرك شهرزاد الصبح فسكتت عن الحديت فقالت اختها دينارزاد ما احسن حديتك قالت وايتي بعد من حديتي وفي الليله القابله احدتكم اعجب من هدا واغرب ان عشت وابقاني الملك الليله الثانيه عشر من

عجايب وغرايب الف ليله وليله

فلما كانت الليله القابله قالت دينارزاد لاختها شهرازاد بالله ‖ F. 19b يا اختاه اتمي لنا بقيه حديت العفريت والصياد قالت حبًا وكرامه بلغني ان الصياد قال للعفريت فلما دخل الحكيم دوبان علي الملك يونان امره ان يركب الي الميدان وقد قصد اللعب بالاكره والصولجان فركب السلطان الي الميدان ومعه الحجاب والامرا والوزرا وارباب دولته وكبرا مملكته والجميع في خدمته ولما استقر به الجلوس دخل عليه الحكيم دوبان فناوله الجوكان وقال له ايها الملك السعيد خد هدا الجوكان واقبض علي هده القبضه وسوق في الميدان واقمط كفك عليها قمط جيد واضرب الاكره وسوق حتي تعرق ويعرق كفك علي القبضه ويدخل الدوا الي كفك ويسقي الي زندك ثم ينتشر الي جسدك فادا عرقت وحاق الدوا فيك ارجع الي قصرك ومحل ملكك وتدخل الحمام وتغتسل وتنام وقد بريت والسلام فاخد الملك يونان الجوكان من الحكيم دوبان في يده وقد ركب الجواد ورموا الاكره بين يديه وساق خلفها حتي لحقها وضربها بجعزه وقد قمط كفه علي قمطة الجوكان وما زال يضرب الاكره ويسوق خلفها حتي عرق كفه وعرق جسده وتشرب الدوا من القبضه وسرا الي ساير بدنه وعرف الحكيم دوبان ان الدوا قد تشرب وقد حاق في الملك فعند دلك امره بالرجوع الي قصره وان يدخل الحمام في الحال فعبر الحمام وتغسل غسيل مليح ولبس قماشه من داخل الحمام وخرج ورجع الي قصره واما الحكيم دوبان فانه بات في داره الي الصباح وقام باكر النهار وطلع الي القصر واستادن بالدخول علي الملك فامروا له

بالدخول فدخل الحكيم دوبان وقبل الارض واشار الي الملك يقول هده الابيات

سمت الفضايل الا دعيت لها ابا ۞ ومتي دعي يومًا سواك لها ابا ۞
يا صاحب الوجه الدي انواره ۞ يمحوا من الخطب المسي الغيهبا ۞
ما زال وجهك مشرقًا متهللا ۞ اد لم يزل وجه الزمان مقطبا ۞
اوليتنا من فضلك المنن التي ۞ فعلت بنا فعل السحايب بالربا ۞
F.20a ورميت مالك بالندا في مهلكٍ ۞ حتي بلغت من المعالي مطلبا ۞

فلما فرغ الحكيم دوبان من شعره نهض الملك له قايمًا واعتنقه واجلسه الي جانبه واقبل عليه وحادثه وضحك في وجهه واوهبه ومناه وخلع عليه واعطاه وكان الملك لما اصبح من صبحة الحمام نظر الي جسمه فلم يجد بقي فيه شي من دلك البرص وصار جسمه مثل الفضه النقيه ففرح غاية الفرح واتسع صدره وانشرح فلما اصبح وخرج الي ايوان الخدمه جلس علي سرير ملكه وقامت المماليك والحجاب في خدمته وجلست الوزرا وكبرا دولته ودخل عليهم الحكيم دوبان كما دكرنا فنهض اليه واغتنقه واجلسه الي جانبه واقبل عليه ونادمه واكل هو واياه وادرك شهرازاد الصبح فسكتت عن الحديث وقالت اختها دينارزاد يا اختاه ما احسن حديثك قالت شهرازاد وبقية الحديث اعجب واغرب وان عشت الليله القابله حدثتكم ما هو احسن منه ان ابقاني الملك الليله الثالثه عشر من غرايب وعجايب حكايات الف ليله وليله ۞

فلما كانت الليله القابله قالت دينارزاد لاختها شهرزاد يا اختاه ان كنتي غير نايمه فحدتينا من احاديتك الحسان نقطع بها سهر ليلتنا هدي قالت حبًا وكرامه بلغني ايها الملك السعيد الدي جعل الله امره حميد ان الملك يونان قرب الحكيم وخلع عليه ومناه ولما اقبل عليه الليل اعطا الملك يونان للحكيم الف دينار وخرج الي داره هدا والملك يونان قد تعجب من صنعة الحكيم دوبان وقال هده داواني من ظاهر جسدي ولا سقاني شربةً ولا دهنني بدهنٍ ما هده الا حكمة بالغه ويجب لهده الاكرام والانعام واتخده جليسي ومنادمي وانيسي وبات الملك فرحان من ابرايه من مرضه وعافية جسده وصحة جسمه فلما اصبح الصباح واضي بنوره ولاح خرج الملك الي ايوان ملكه وجلس علي كرسي مملكته ووقف || F. 20b ارباب الخدم في خدمته وجلست الامرا والوزرا والكبرا من ارباب دولته عن يمينه ويساره عند دلك طلب الملك الحكيم فدخل عليه وقبل الارض بين يديه فنهض له الملك قايمًا واجلسه الي جانبه واكل معه وادناه وقربه وحباه واخلع عليه واعطاه ولم يزل يحادثه الي ان اقبل الليل فرسم له بالف دينار وانصرف الحكيم الي داره وبات مع زوجته وهو فرحان

شاكر للملك للديان ولما اصبح الصباح خرج الملك الي ايوان قصره وملكه وحضرت الامرا والوزرا الي خدمته وكان الملك يونان له وزيرًا واسطه نحس نخيل حسود كمود وانه لما رآء قرب الحكيم من الملك ورآء ما اعطاه الملك من الاموال والخلع خشا ان الملك يعزله ويجعل الحكيم مكانه فحسده واضمر له شرًا وما خلي جسد من حسد وان الوزير الحسود تقدم الي الملك وقبل الارض بين يديه وقال ايها الملك الجليل والسيد الفضيل انني قد نشات في احسانك وبركتك ولك عندي نصيحه عظما ان اخفيتها عنك فاني ولد زني فان امرني الملك العظيم والسيد الكريم ابديتها له فقال الملك وقد ازعجه كلامه ويلك وما نصيحتك قال ايها الملك من لم ينظر في العواقب ما الدهر له بصاحب واني فقد رايت الملك علي غير صواب وانه انعم علي عدوه ومن اتي يطلب زوال ملكه ويسلب نعمته وقد انعمت عليه وقربته غاية التقريب واني اخشي علي الملك منه فقال الملك عن من تزعم ولمن تعني ولمن تشير قال الوزير ان كنت نايم استيقظ [*prima manu* ض] فانا اشير عن الحكيم دوبان الدى اتاك من ارض رومان فقال الملك ويلك هدي عدوي هدا اصدق الناس الي واعزهم عندي واحظاهم لدي لان هدا الحكيم داواني بشيًا قبضته بيدي وابراني من مرضي الدي عجزت الاطبا عنه واعيا الحكما وهده ما يوجد متله في هدا الزمان غربًا وشرقًا وبعدًا وقربًا وانت تقول عنه هدا ومن اليوم ارتب له في كل شهر الف دينار ‖ F. 21ª دينار واجري عليه الرواتب والجرايات ولو قاسمته نعمتي وملكي قد كان قليلًا في حقه واظنك عملت هدا من حسدك له كما قد حكي وزير السندباد لما اراد قتل ولده وادرك شهرزاد الصبح فسكتت عن الحديت فقالت اختها دينارزاد ما احسن حديتك يا اختاه قالت واين انتم بعد مما احدتكم به في الليله القابله مما هو اعجب منه واغرب

الليله الرابعه عشر من غرايب وعجايب حكايات الف ليله وليله

فلما كانت الليله القابله ودخل الملك الي الفراش دخلت معه شهرزاد الي المنام فقالت اختها دينارزاد بالله عليكي يا اختاه ان كنتي غير نايمه فحدتينا نحدوته من احاديتك الحسان نقطع بها سهر ليلتنا هده قالت نعم بلغني ايها الملك ان وزير الملك يونان قال العفو يا ملك الزمان وما الدي قاله وزير الملك سندباد لما اراد قتل ولده من حاسد حسده الي ابيه قال له وزيره لا تفعل فعلًا فيما بعد تندم عليه فانه قد بلغني انه كانْ رجلًا شديد الغيره وكانت له امراةً دات حسنًا وجمال وبهًا وكمال وكانت تمنعه ان يسافر عنها فوقعت له ضرورة الي السفر ولا بد فمضا الي سوق الطيور واشتري دره وجعلها في بيته لتكون له رقيبه وتحدته في غيبته فيما يجري في بيته وكانت الدره دكيه عارفه فطنه حافظه فلما سافر قضي اشغاله ورجع من سفره احضر الدره وسالها عن حال زوجته في غيبته

فاخبرته بما فعلته مع صديقها وما جري لهم في غيبته يوم بيوم فلما
سمع دلك قام الي زوجته فاشبعها ضربا تم انه غضب غضبًا شديدًا
فظنت ان بعض جوارها قد حدتته بما جرا لها مع صديقها في غيبته
فاخدت تقرر الجوار جاريه بعد جاريه وحلفو[ا] الجميع لها انهم سمعوا
الدرة وهي الدي اخبرته فلما سمعت المراة دلك وان الدرة هي الدي حدتته
امرت جاريه من الجوار ان تاخد الطاحون وتطحن تحت القفص ‖ F. 21b
وجاريه اخري ترش الماء من فوق القفص وجاريه اخري تجول بالمراة الفولاد
طوال الليل يمينا وشمالاً وكان زوجها في تلك الليله بات برا فلما اصبح
الصباح اتي البيت واحضر الدرة الي بين يديه وحدتها وسالها عنما جرا
في تلك الليله في غيبته فقالت له يا سيدي اعدرني فاني ما قدرت
البارحه اسمع ولا ابصر من شده الظلمه والمطر والرعد والبرق في طول الليل
الي الصبح وكان دلك الفصل في اوان الصيف من شهور تموز فقال لها
ويلك ما هدا اوان المطر فقالت اي والله لقد كنت ابصر في طول هده
الليله جميعها ما دكرت فعلم ان الدرة كدبت علي امراته فيما دكرت له
عنها وما رمتها به واغتاض منها فمد يده اليها واخرجها من قفصها
وضرب بها الارض فقتلها وماتت تلك الدرة تم بعد دلك علم صحة الكلام
عن زوجته من الجيران بما دكرت الدرة عنها ندم علي قتل الدرة من اجل
الحيله الدي عملتها زوجته وكدلك لنا ايها الوزير. وادرك شهرزاد الصبح
فسكتت عن الحديت وقالت اختها دينارزاد ما احسن حديتك واعجبه.
فقالت واين هدا مما احدتكم به في الليله القابله ان عشت وخلاني الملك
احدتكم بما هو اعجب من هدا فقال الملك فى نفسه والله ان هدا حديت.
عجيب ۞ الليلة الخامسه عشر من غريب وعجيب

۞ من حكايات الف ليله وليله ۞

فلما كانت الليله القابله قالت دينارزاد لاختها شهرزاد بالله يا
اختاه ان كنتي غير نايمه فحدتينا بحدوته من احاديتك الحسان وان
حديتكي نزهة لكل انسان يدهب الهم ويجلي عن القلوب الاحزان.
فقالت شهرزاد حبًا وكرامه فقال الملك شاهريار وليكن بقيه حديت.
الملك يونان والوزير والحكيم دوبان والقمقم والعفريت والصياد قالت حبًا
وكرامه بلغني ايها الملك السعيد ان صاحب البيت لما قتل الدرة بعد.
قتلها سمع من جيرانه وصح عنده ما قالته ‖ F. 22a قالته الدرة وندم علي.
قتلها وانت ايها الوزير قد داخلك الحسد لهده الرجل الحكيم وتريد ان
اقتله وبعد دلك اندم كما ندم صاحب الدرة لما قتلها قال فلما سمع
الوزير كلام الملك يونان قال له ايها الملك العظيم الشان وما الدي فعل
هدا الحكيم من السو والرجل ما منه مضرة وانما انا افعل هدا شفقة.

عليك وخوفا لديك وان لم تعلم صحة دلك والا فاهلكني كما هلك وزيرًا
كان قد احتال علي ابن ملك من الملوك فقال الملك يونان لوزيره وكيف كان
دلك فقال الوزير زعموا ايها الملك السعيد انه كان ملكًا من الملوك وله ولدًا
مولع بالصيد والقنص وكان معه وزير لابيه قد امره ان يكون معه اين
مضي ففي بعض الايام خرج وساروا جميعًا في البريه فنظر الي وحش فقال
الوزير لابن الملك دونك وطلب هدا الوحش فاخد ابن الملك في طلبه حتي
ضاع عنه الاثر وبقي في البريه لا يعلم اين يتوجه ولا الي اين يقصد وادا
بجاريه علي راس الطريق وهي تبكي فقال لها الغلام من اين انتي فقالت
انا ابنة ملك من ملوك الهند وانني كنت في البريه راكبه فادركني
النعاس فوقعت عن الدابه ولم اعلم فبقيت منقطعه حايره فلما سمع
الغلام ابن الملك كلامها رثي لحالها وحملها علي ظهر فرسه واردفها خلفه
وسار حتي مر بخرابه فقالت له الجاريه يا سيدي انني اريد اقضي حاجه
هاهنا فانزلها ودخلت الي تلك الخرابه ودخل ابن الملك خلفها وهو لا يعلم
وادا بها غوله وهي تقول لاولادها لقد اتيت لكم بغلامًا حسن سمين
فقالوا لها اتينا به يا اماه حتي نرعي في بطنه قال فلما سمع الصبي
كلامهم ازداد فزعه ورعدة فرايصه وخشي علي نفسه ورجع قال فخرجت
الغوله خلفه وقالت له ما بالك خايف فاطلعها علي حاله وخبره وقال لها
اني رجلا مظلوم قالت له فادا كنت مظلوم فاستعين بالله تعالي فانه
يكفيك شر ما تخاف قال وان الغلام رفع يده للسما ‖ F. 22b وادرك شهرزاد
الصباح فسكتت عن الحديث فقالت اختها دينارزاد ما احسن حديثك
واعجبه قالت واين هدا مما احدثكم به في الليله القابله وهو اعجب واغرب

الليلة السادسه عشر من غريب وعجيب حكايات الف ليله وليله

فلما كانت الليله القابله قالت دينارزاد بالله يا اختاه ان كنتي غير
نايمه فحدتينا بحدوته من احاديثك الحسان قالت نعم ونعمًا بلغني ايها
الملك انه لما قال ابن الملك للغوله انا مظلوم قالت استعين بالله يكفيك
شر ما تخاف وان الغلام رفع طرفه الي السما وقال اللهم انصرني علي
عدوي انك علي كل شي قدير قال فلما سمعت الغوله دعايه انصرفت عنه
ومضا الي ابيه سالمًا وحدته بحديث الوزير علي انه هو الدي قال له سوق
حتي جري له ما جرا مع الغوله فادعي به فقتله وكدلك انت ايها الملك
اي وقت امنت الي هدا الحكيم واحسنت اليه وقربته منك عمل علي
هلاكك وقتلك اعلم ايها الملك إانه قد صح عندي انه جاسوس اتي من
البلاد في طلب هلاكك اما تري انه ابراك من ظاهر جسدك بشيًا مسكته
فقال الملك يونان وقد غضب صدقت يا وزير وقد يكون كما دكرت واتاني
في طلب هلاكي ومن يكون قد ابراني بمسكة قد مسكتها يقدر يقتلني

بشمة اشمها ثم قال للوزير ايها الوزير الناصح وكيف يكون العمل فيه قال ايها الملك ارسل الساعه خلفه واطلبه الي بين يديك فادا حضر اضرب رقبته وقد بلغت امنيتك وفزت بطلبك فقال الملك هده هو الصواب والامر الدي لا يعاب ثم ارسل خلف الحكيم دوبان فحضر في الوقت وهو فرحان لما اولاه الملك من النعم والاموال والخلع فدخل عليه واشار الي الملك يقول هده الابيات

اذا لم اقم من بعض حقك بالشكري ۞ فقول لي لمن اعددت نظمي او النثري ۞
لقد جدت لي قبل السوال بانعمٍ ۞ اتيتني بلا مطلٍ لديك ولا عدري ۞
فما لي لا اعطي ثناك حقه ۞ واثني علي علياك في السر والجهري ۞ ||
F.23a فاشكر ما اوليتني من صنايع ۞ يخف بها همي وان اثقلت ظهري ۞

فقال الملك ايها الحكيم اتدري لما احضرتك قال الحكيم لا ايها الملك قال احضرتك لاقتلك واعدمك روحك فتعجب دوبان وقال ايها الملك لما تقتلني وباي دنب سبق لي فقال قد قيل لي عنك انك جاسوس واتيت لتقتلني وها انا اقتلك اليوم قبل ان تقتلني واتغدا بك قبل ان تتعشا بي ثم صاح علي السياف وقال له اضرب رقبة هده الحكيم وريحنا من عاقبة امره اضرب قال صاحب الحديث فلما سمع الحكيم كلام الملك علم انه قد حسد لاجل قربه اليه وعملوا عليه وكدبوا عند الملك حتي يقتله ويستريحوا منه وعلم ان الملك قليل المعرفه والراي والتدبير فندم الحكيم حيث لا ينفعه الندم وقال لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم انا عملت خير جازوني بالقبيح هدا والملك قد صاح علي السياف وقال له اضرب رقبته فقال له الحكيم ايها الملك ابقيني يبقيك الله ولا تقتلني يقتلك الله ثم كرر عليه القول مثلما قلته انا لك ايها العفريت وكررته عليك وانت تابا الا قتلي قال الملك يونان للحكيم لا بد من قتلك يا حكيم لانك ابريتني بقبضه ولا امن من شي تقتلني به فقال الحكيم ايها الملك هدا جزايه منك تقابل الجميل بالقبيح قال لا تطيل لا بد من قتلك في هده اليوم بغير مهله فلما تحقق الحكيم دوبان قتله ترقرق وبكا وتاسف وحزن ولام نفسه الدي صنع الجميل مع غير اهله وبدر في ارض مسبخه وانشد يقول

ان ميمونه لا عقل لها ۞ وابيها من دوي العقل خلق ۞
اما تري كل اخا حُدلقه ۞ وما مشي في يابسٍ الا زلق ۞

فعندها تقدم السياف اليه وعصب عينيه وكتف يديه واشهر سيفه والحكيم يبكي ويتاسف ويقول بالله يا ملك || F. 23b ابقيني يبقيك الله ولا تقتلني يقتلك الله ثم بكا وانشد

نصحت فما افلحت خانوا فافلحوا ۞ فاسكنني نصحي بدار هوان ۞
فان عشت لم انصح وان مت [sic] ۞ فالعنوا النصح بعدي بكل لسان ۞

ثم قال ايها الملك هدا جزاي منك تجازيني مجازاة التمساح قال الملك وما قصة التمساح قال الحكيم ما يمكنني بثّها في هده الوقت الدي انا فيه فبالله عليك ابقيني يبقيك الله تعالي ولا تقتلني يقتلك الله فبكا الحكيم بكاء شديد قال فقاموا بعض خواص الملك وقالوا ايها الملك هب دنبه لنا مع ان ما رايناه فعل ما يستوجب هدا فقال الملك انتم ما تعلمون ما سبب قتلي له وانا اقول لكم ان ابقيته فانا هالك لا محاله ومن يكن ابراني من ادآي الدي انا فيه الدي عجزت عنه الحكما اليونان بمسك قبضه من ظاهر ابراني وانا لا امن يقتلني بشي المسه من ظاهر ولا بد لي من قتله وامن منه علي نفسي فقال الحكيم دوبان بالله ايها الملك ابقيني يبقيك الله ولا تقتلني يقتلك الله قال لا بد من قتلك قال فلما تحقق الحكيم ايها العفريت قتله قال ايها الملك اخر قتلي حتي انزل لداري واوصي بدفني وابري دمتي واتصدق واوهب كتب علمي وطبي لمستحقيها وعندي كتاب خاص الخواص اهديه لك ادخره في خزانتك قال الملك وما سرّ هدا الكتاب قال فيه شيًا لا يحصا لكن اول سرّ فيه انك ايها الملك ادا ضربت رقبتي وفتحت سادس ورقه منه وتقري تلات اسطر من الصفحه الدي علي يسارك وتكلمني فان راسي تكلمك وتجاوبك عنما تسال عنه قال فتعجب الملك غايه العجب وقال ادا قطعت انا راسك وافتح الكتاب متلما قلت واقري انا تلات سطر واكلم راسك تكلمني ان هدا عجب عجيب ثم ارسله في الترسيم فنزل الحكيم ‖ F. 24ª قضا اشغاله الي تاني يوم طلع وطلعت الامرا والوزرا والحجاب وارباب الدوله واهل الصوله وخدم الملك وحشمه واهل مملكته فعند دلك دخل الحكيم دوبان ومعه كتاب عتيق ومكحله فيها درور وجلس وقال اتوني بطبق فنكت الدرور فيه وفرشه وقال ايها الملك خد هدا الكتاب ولا تفتحه حتي تقطع راسي فادا قطعتها فاجعلها في الطبق وامر بكبسها علي الدرور فادا فعلتم دلك فان دمها ينقطع تم افتح الكتاب واسال راسي فانها تجيبك ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فبالله ابقيني يبقيك الله ولا تقتلني يقتلك الله فقال الملك لا بد من قتلك وخصوصًا حتي ابصر كيف تكلمني راسك ثم ان الملك اخد الكتاب وامر بضرب رقبته فقام السياف وجدّب السيف وضربه ضربةً حتي اطاح الراس الي وسط الطبق وكبسها علي الدرور فانقطع دمها وفتح الحكيم دوبان عينيه وقال ايها الملك افتح الكتاب ففتحه الملك فوجده ملزقًا فحط اصبعه في فمه وبلها بريقه وفتح اول ورقه وبقي يفعل كدلك والورق ما ينفتح الا بالجهد حتي فتح سبع ورقات ونظر فيه فلم

يجد فيه كتابه فقال ايها الحكيم ما ارا فيه مكتوب شيًا فقال افتح زاده
ففتح فلم يجد شيًا فما هو الا ان فعل دلك حتي حاق فيه الدوا وكان
الكتاب مسموم فعندها تزحزح وماج ومال وادرك شهزاد الصبح فسكتت
عن الحديت فقالت اختها دينارزاد يا اختاه ما اطيب حديتك هدا واعجبه
قالت شهرازاد اين هدا مما احدتكم به في الليلة القابله ان عشت وبقيت
وابقاني الليله السابعه عشر من عجايب وغرايب حكايات الف ليله وليله

فلما كانت الليله القابله قالت دينارزاد لاختها شهرازاد |
F. 24b بالله يا اختي ان كنتي غير نايمه فحدتينا بحدوته من احاديتك
الحسان نقطع بها سهر ليلتنا هده قال الملك ولكن تمام حديت الحكيم
والملك والصياد والعفريت قالت نعم حبًا وكرامه بلغني ان الحكيم دوبان
لما رآء ملك اليونان ماج ومال وحاق فيه الدوا انشد وجعل يقول

تحكموا واستطالوا في تحكمهم ۞ وعن قليل كان الحكم لم يكن ۞
لو انصفوا انصفوا لكن بغو افبغا ۞ عليهم الدهر والافات والمحن ۞
واصبحوا ولسان الحال ينشدهم ۞ هدا بدال ولا عتبا علي الزمن ۞

قال صاحب الحديت ولما فرغت راس الحكيم من كلامها سقط الملك
ميتًا وماتت الراس فاعلم ايها العفريت وادرك شهرازاد الصبح فسكتت عن
الحديت فقالت اختها دينارزاد يا اختاه ما اطيب حديتك قالت واين
هدا مما احدتكم به في الليله القابله ان عشت الليلة التامنه عشر من
عجايب وغرايب حكايات الف ليله وليله

فلما كانت الليلة القابله قالت دينارزاد لاختها شهرازاد بالله يا اختي
ان كنتي غير نايمه فحدتينا بحدوته من احاديتك الحسان نقطع بها
سهر ليلتنا قال الملك وليكن تمام حديت العفريت والصياد قالت حبًا
وكرامه بلغني ايها الملك ان الصياد قال للعفريت لو ابقا الملك الحكيم
بقي وابقاة الله لكن اباء الا قتلة فقتله الله تعالي وانت ايها العفريت
لو ابقيتني اولًا كنت ابقيتك لكن ابيت الا قتلي فانا اقتلك بحبسك في
هده القمقم والقيك في قعر هدا البحر قال فصرخ العفريت وقال لا ايها
الصياد لا تفعل ‖ F. 25a وابقيني انت وخلصني ولا تواخدني بفعلي ولا
باءساتي فادا كنت انا مسيًا كنت انت محسنًا والمثل يقول يا محسن
لمن اسا ولا تعمل كما عملت امامه مع عاتكه قال الصياد وما عملت امامه
مع عاتكه قال العفريت ما هدا وقت الحديت وانا في هده السجن الضيق
لكن حتي تطلقني قال الصياد لا بد من القاك في هده البحر ولا سبيل
الي اخراجك ولا الي اطلاقك لانني بقيت اتضرع لك وادخل عليك وانت
تابي الا قتلي من غير دنبًا استوجبه ولا فعلت معك سوًا كون اني

اخرجتك من حبسك فلما فعلت انت معي دلك علمت انك اصل نجس
ردي الطبع تقابل الجميل بالقبيح واني اذا رميتك في البحر ابني لي في
هدا المكان خص واقيم فيه لاجلك حتي اي من طلع بك غيري عرفته
بما جرا لي معك واحدره حتي يرميك وتقيم الي اخر الزمان حتي تهلك
يا اقدر العفرايت [sic] وقال العفريت اطلقني هده المره وانا اعاهدك اني ما
بقيت اديك ولا اشوش عليك واني انفعك بشي يغنيك قال فاخد الصياد
عليه العهد والميثاق انه اذا اطلقه وخرج لا يوديه الا يعمل به الخير
والجميل قال الراوي فلما استوثق منه بالايمان وحلف له بالاسم الاعظم
عند دلك فتح له القمقم فتصاعد الدخان حتي فرغ وتكامل حتي صار
عفريتًا سويًا ورقص القمقم برجله وطار في وسط البحر فلما راآه الصياد فعل
دلك ايقن بالشر وشرشر في تيابه وقال ما هدي علامة خير وايقن بالموت
تم قوا قلبه وقال ايها العفريت قد عاهدتني وحلفت فلا تغدر ارجع
ياخدك الله تعالي بغدرك وانا الان اقول لك ايها العفريت كما قال دوبان
لملك اليونان ابقيني يبقيك الله ولا تقتلني يقتلك الله وضحك العفريت
من كلامه وقال ايها العفريت ابقيني ثم قال العفريت ايها الصياد اتبعني
فمشا الصياد وراه ولا يصدق بالنجاه الي ان خرجوا الي ظاهر المدينه وطلع
الي جبل ونزل منه الي بريه متسعه واذا في وسطها اربع جبال صغار وفي
وسطهم بركه ما ‖ F. 25b فوقف العفريت عليها وامر الصياد ان يطرح
شبكته ويصطاد فنظر الصياد الي البركه واذا فيها سمك ملون ابيض واحمر
وازرق واصفر فتعجب ثم طرح شبكته وجدبها اليه فطلع فيها اربع سمكات
سمكه حمرا وسمكه بيضا وسمكه زرقا وسمكه صفرا فلما راهم الصياد تعجب
وفرح بهم فقال له العفريت ادخل بهم الي السلطان بتاع مدينتك
وقدمهم اليه فهو يعطيك ما يغنيك واقبل عدري فوالله ما اعرف طريق
شي غيرها ولا تصطاد منها كل يوم الا مرةً واحده وتوحشني ودق العفريت
برجله الارض فانشقت وابتلعته ومضي ايها الملك الصياد الي المدينه
متعجبا مما جرا له مع العفريت وايضا من السمك الملون ودخل الي قصر
الملك وقدمهم اليه فنظر اليهم السلطان وادرك شهرزاد الصبح فسكتت
عن الحديث قالت دينارزاد يا اختاه ما اطيب حديثك واعجبه قالت اين
هدا مما احدتكم به في الليلة القابله ان عشت وبقيت الليلة التاسعه

عشر من عجيب وغريب حكايات الف ليله وليله

فلما كانت الليلة القابله قالت دينارزاد لاختها شهرازاد بالله يا اختاه
اتممي لنا حديتك وواقعة الصياد قالت حبًا وكرامه بلغني ان الصياد لما
قدم السمك الي السلطان تطلع السلطان الي السمك راهم ملونات فاخد
منهم سمكه في يده وتعجب عجبًا شديدًا وقال لوزيره اعطيهم للطباخه

الدي اهداها لنا ملك الروم فاخد الوزير السمك واتي بهم الي الجاريه
وقال لها ايها الجاريه المثل يقول ما جيتكي يا دمعتي الا لشدتي وان
السلطان قد قدموا له هده الاربع سمكات وقد امرك ان تقليهم له قلي
مليح ورجع اعلم الوزير للسلطان فقال له السلطان اعطي للصياد اربع مايه
درهم فاعطاه فاخدهم الصياد في حجره وصار يجري ويعتر ويقع ويقوم وهو
يظن انه في المنام ثم انه اشتري لعايلته ما يحتاجون اليه ‖ F. 26a فهدا
ما كان من امر الصياد ايها الملك واما ما كان من امر الجاريه فانها اخدت
السمك وقطعتهم ونضفتهم بعد تقشيرهم ونصبت الطاجن علي النار
وسكبت السيرج وصبرت عليه حتي غلي ورمت السمكه فما هو الا ان
استوت وجوههم واقلبتهم علي الجنب الاخر فما هو الا ان فعلت هدا وادا
بحايط المطبخ انشقت وخرجت صبيه من شق الحايط مليحة القد اسيلة
الجد [sic] كاملة الوصف كحيله الطرف والصبيه لابسه بغلطاق اطلسي
وبدايرة نوار مصري وفي ادانها حلق مدليات وفي زنودها الاساور وفي يدها
قضيب من خيزران فغرزت القضيب في الطاجن وقالت بلسان فصيح يا
سمك يا سمك انت علي العهد مقيم قال الراوي وان الجاريه لما رات هدا
غشي عليها والصبيه عادت القول ثانيًا والسمك شالوا روسهم من الطاجن
وقالوا بلسان فصيح نعم نعم ان عدتم عدنا وان وفيتم وفينا وان هجرتم
فنحنا قد تكافينا فعند دلك اقلبت الصبيه الطاجن وخرجت من موضع
دخلت والتحم حايط المطبخ فاستفاقت الجاريه ورات السمكات الاربعة
محروقين كفحم اسود فتاسفت وخافت من الملك وقالت من اول غزاته
انكسرت قناته فبينما هي تعاتب نفسها والوزير علي راسها فقال لها هاتي
السمك والاخوان قد مددناه قدام السلطان وهو في انتظاره فبكت الجاريه
واخبرت الوزير ما جري من امر السمك وبما راته وعاينته فتعجب الوزير
وقال هدا هو الامر العجب ثم ارسل خلف الصياد بعض النقبا فغاب
ساعه واقبل والصياد صحبته فصرخ في وجهه وقال ايها الصياد تحب
[sic: نحب؟] الساعه تجيب لنا اربع سمكات متل الدي جبتهم اولاً لانا
قد انصبنا في الدي جبتهم اولاً وهدده فخرج الصياد وراح الي بيته واخد
عدة الصيد وخرج من المدينه وطلع من الجبل وتحدر منه الي البريه واتي الي
البركه فطرح شبكته وشالها وادا فيها اربع سمكات متل الاولي واتي بهم الي
الوزير فدجل [sic] الوزير ‖ F. 26b بهم الي الجاريه وقال قومي اقليهم قدامي
حتي اري هده القضيه فقامت الجاريه للوقت واصلحتهم وملقت الطاجن
وارمتهم فيه فلما استوا والحايط انشقت وظهرت الصبيه بلبسها ظريفه
بحلي وحلل وقلايد وغيرها وفي يدها قضيب خيزران فغرزته في الطاجن
وقالت بلسان فصيح يا سمك انت علي العهد مقيم والسمك شالوا روسهم
وقالوا نعم نعم ان عدتم عدنا وان وفيتم وفينا وقد تكافينا وادرك شهرزاد

الصبح فسكتت عن الحديت قالت دينارزاد ما اطيب هده الحديت قالت
اين هدا مما احدتكم به في الليله القابله ان عشت ان شا الله تعالي

الليلة العشرون من حديت
الف ليله وليله

فلما كانت الليلة القابلة قالت دينارزاد لاختها شهرازاد يا اختاه ان
كنتي غير نايمه فحدتينا بحدوته من احاديتك الحسان نقطع بهم سهر
ليلتنا قالت حبًّا وكرامه بلغني ان لما تكلموا السمك اقلبت الصبيه
الطاجن بالقضيب ودخلت في الموضع الدي خرجت منه والتحم حايط
المطبخ كما كانت فقام الوزير وقال هده الامر ما بقي يمكن اخفاه عن
السلطان وراح دخل علي السلطان واحكي له ما اتفق قدامه في قضيه السمك
قال فتعجب السلطان غاية العجب وقال احب ان اشاهد هده عيانًا وارسل
خلف الصياد فحضر بعد ساعه وقال له السلطان اريد ان تاتيني الساعه
باربع سمكات متل الدي جبتهم وتعجل علي بهم ورسم عليه تلات اعوام
فنزل الصياد في الترسيم وغاب ساعه واتي ومعه اربع سمكات حمرا وبيضا
وزرقا وصفرا فقال الملك اعطوه اربع مايه درهم فاخدها في حجره وراح فقال
الملك للوزير اقعد اقلي لي انت هاهنا بحضرتي فقال سمعًا وطاعه واحضر
منصبًا وطاجن تم انه جلس ونظفهم [sic] وسكب السيرج واوقد النار وحطهم
في الطاجن فلما قرب استوايهم وادا بحايط القصر ‖ F. 27a القصر قد انشقت
فارتجف السلطان والوزير ونظروا وادا بعبد اسود كانه طود من الاطواد او من
بقية قوم عاد طوله قصبه وعرضه مصطبه وفي يده جريده خضرا وقال بكلام
فصيح مزعج يا سمك يا سمك انت علي العهد مقيم والسمك شالوا روسهم
من الطاجن وقالوا نعم نعم ان عدتم عدنا وان وفيتم وفينا وان هجرتم
فنحنا قد تكافينا فعند دلك اقلب العبد الطاجن في وسط القصر وادا
بالسمك قد صاروا فحمًا اسود وولا العبد من حيت اتي والتحم الحايط كما
كان اولاً فلما غاب العبد قال الملك هدا الامر لا يمكنني الرقاد عنه وان
هده السمك لا شك له حديت وخبر فامر باحضار الصياد فحضر فقال
له السلطان ويلك من اين تصطاد هده السمك فقال يا سيدي من بركةٍ
بين اربع جبال ورا هده الجبل فالتفت الي الوزير وقال اتعرف هده البركه
فقال لا والله ايها الملك ولي مده ستين سنه اسافر واسرح واتصيد واوسع
يوم ويومين وشهر وشهرين ولا اعرف ان ورا هده الجبل بركه ولا رايتها قط قال
فالتفت السلطان الي الصياد وقال كم مسيره هده البركه وقال يا ملك الزمان
ساعه من النهار فتعجب السلطان وامر بخروج العسكر وركب وركب الجيش
من وقته وخرج السلطان والصياد معه في الترسيم وهو قدامهم وبقي
يلعن العفريت وتموا سايرين الي ظاهر المدينه الي ان طلعوا الي الجبل

ونزلوا من ورايه فرااوا بريه متسعه لم يروها مده اعمارهم ونظروا البركه
وادا هي بين اربع جبال والسمك يبان منها من صفو مايها وهو اربع
اللوان احمر وابيض وازرق واصفر قال فوقف السلطان وتعجب والتفت الي
الوزير والامرا والحجاب والنواب وقال هل فيكم احد راي هده البركه قط في
عمره قالوا لا ولا احد منكم كان يعرف طريقها قال فقبلوا الجميع الارض
وقالوا ايها الملك والله عمرنا لم نرا هده البركه الا في هده الساعه وهده
تحت بلدنا ولم نراها ولم نعرفها فقال الملك ان لهده ‖ F. 27b نبآء والله
ما بقيت ادخل المدينه حتي اعرف خبر هده البركه وهده السمك الملون
اربع اللوان تم امر بالنزول وضرب الوطاق ونزل واقام الي ان دخل الليل تم
ادعا بوزيره وكان وزيره خبيرًا بالامور وعالمًا بتقلبات الدهور فحضر عنده
سرًّا من العسكر فقال له الملك اني اريد افعل شيًا واني اضهرك عليه
وهو انه قد خطر ببالي ان اتفرد بنفسي وحدي واريد البحث عن خبر هده
السمك وخبر هده البركه من هده الوقت والساعه وفي غداة غدٍ اجلس
انت علي باب خيمتي وقول للامرا الملك متشوش وامرني ان لا اعطي احدا
دستورًا بالدخول عليه ولا تعلم احدًا بفقدي ولا برواحي واستناني تلات
ايام فقبل الوزير الامر وقال السمع والطاعه ولم يقدر يخالفه تم ان السلطان
تحزم وشد عليه وتقلد بسيف الملك وطلع من احد جبال البركه حتي
بقي علي ظهره ومسي بقيه ليله الي الصباح فلما طلع النهار واضي بنوره
ولاح وعلي وامتد علي سطح الجبل فنظر وادا قد لاح له سواد من بعد قال
صاحب الحديت فلما راه فرح به وقصده وقال لعله احدًا استخبر منه
وسار الي ان قصده وجده قصرا مبني بالحجارة السود مصفح جميعه
بصفايح الحديد وقد بني في طالعًا سعيد والقصر بابه فرده مفتوحه وفرده
مغلوقه ففرح الملك ووقف عليه ودق بابه دقا خفيفًا فسكت ساعه فلم
يسمع جوابًا فدق تانيًا اقوي من الاول وسكت فلم يسمع جوابًا ولم يري
احدًا ودق تالت وازعج في دقه وسكت فلم يسمع جوابًا ولم يري شخصًا فقال
لا شك ما فيه احدًا او يكون خاليًا فشجع نفسه ودخل من باب القصر
وصار في الدهليز وصاح يا اهل القصر رجلًا غريب وعابر سبيل وهو جايع
فهل عندكم شيًا من الزاد وتربحوا الاجر والتواب من رب العباد واعاد
القول تانيًا وتالتًا فلم يسمع جوابًا وتقوي قلبه وتبت جنانه ودخل من
الدهليز الي وسط القصر ونظر يمينًا وشمالًا فلم ينظر احدًا وادرك شهرازاد
الصبح فسكتت عن الحديت فقالت ‖ F. 28a فقالت لها دينارزاد يا اختاه
ما اطيب حديتك واعجبه قالت واين هدا مما احدتكم به في الليله
القابله ان عشت ان شا الله تعالي الليلة الحاديه والعشرون من حديت الف
ليله وليله

فلما كانت الليله القابله قالت دينارزاد لاختها شهرازاد باالله يا اختاه ان كنتي غير نايمه فحدثينا من احاديتك الحسان لنقطع بها سهر ليلتنا هده قالت شهرازاد حبًا وكرامه بلغني ايها الملك ان السلطان لما ان صار في وسط القصر نظر بطرفه فلم يجد احدًا في القصر وادا هو مفروش بالبسط الحرير والانطاع المكيه والستور المرخيه ودوابر [sic] بيت والمقاعد والمراتب وفي وصطه فسحة رحبه واربع لواوين مصطحبه وايوان قبال ايوان ودكه وخرستان وفسقيه وشادروان وفسقيه عليها اربع سباع من الدهب الاحهر تلقي الما من افواهها كالدر والجوهر وداير القصر طيور مسموعه طايرات في القصر وعلي اعلي القصر شبكه تمنعهم من الطلوع فلما راء الملك ولم يري احدًا تاسف وتعجب الدي لم يلقيه فيه احدًا حتي يستخبره تم انه جلس علي جنب ايوان وهو يفتكر في دلك اد سمع انين يخرج من كبد حزين وبكا واشتكا وقال شعر

يا دهر لا تبقي علي ولا تدر ۞ فيها مهجتي بين المشقة والخطر ۞
ما ترحمون عزيز قوم دل في ۞ شرع الهوي وغني قومًا افتقر ۞
قد كنت اغار من النسيم عليكمُ ۞ لكن ادا نزل القضا عمي البصر ۞
ما حيلة الرامي ادا التقت العدا ۞ واراد يرمي السهم فانقطع الوتر ۞
وادا تكاثرت الجموع علي الفتي ۞ اين المفر من القضا اين المفر ۞

قال فلما سمع الملك الشعر والبكا نهض قايمًا وتتبع الصوت وجد سترًا مرخي علي باب مجلس فشاله ونظر وادا في صدر المجلس صبيًا جالس علي كرسي مرتفعًا عن الارض مقدار دراع وهو شابًا مليح وقدًا رجيح ولسان فصيح بجبين ازهر ووجه اقمر وعدار ‖ F. 28b اخضر وجدًا [sic] احمر وشامه عليه كقرص عنبر،

كما قال الشاعر فيها

ومهفهفٍ من شعره مع حسنهِ ۞ تغدوا الوري في ظلمةً وضيآء ۞
لا تنكروا الخال الدي في خده ۞ كل الشقيق بنقطةٍ سودآء ۞

قال ففرح السلطان به وسلم عليه والصبي جالس وعليه قبا حرير بطرارس [بطرازين؟] دهب مصري وفوق راسه قبع طاسه مصري لكن عليه اتر حزنًا وكابه فلما سلم عليه السلطان رد عليه الشاب بااحسن سلام وقال يا سيدي انت اعز من القيام ولي المعدرة قال السلطان ايها الفتي وقد عدرتك وانا ضيف عندك اتيك في حاجة ملمه واريد تخبرني عن سبب هده البركه وهده السمك الملون وهده القصر وحدتك فيه وما عندك احدًا يونسك وما سبب بكاك فلما سمع الشاب كلام الملك جرت دموعه علي خدوده حتي غرقت صدره وانشد

مواليا

قولوا لمن اسهم الايام له رامت ۞ كم اقعدت نايبات الدهركم قامت ۞
ان كنت نمت فعين الله ما نامت ۞ لمن صفي الوقت والدنيا لمن دامت ۞

ثم بكا بكاء شديدا فتعجب الملك من فعله وقال يا فتي وما بكآوك فقال يا سيدي وكيف لا ابكي وهده الحاله حالتي ثم مد يده الي اديالة شمرها فنظر الملك وادا به نصفه حجر اسود من صرته الي قدميه ومن صرته الي راسه ابني ادم وادرك شهرزاد الصبح فسكتت عن الحديث وقال الملك شاهريار ما هده الا حديت عجيب ولاوخرن قتلها واو الي شهر واعود اقتلها هده ما كان من حديته من نفسه واما دينارزاد فقالت لاختها ما اطيب حديتك يا اختاه قالت واين هدا مما احدتكم به في الليلة القابله ان عشت ان شا الله تعالي

الليله التانيه والعشرون
من حديت الف ليله وليله ‖

F. 29a فلما كانت الليله القابله قالت شهرزاد بلغني ان الملك لما رآي الشاب علي هده الحال حزن حزنًا عظيمًا وتاسف وتاوه وقال يا فتي لقد زدتني همًا علي همي كنت اطلب خلاص السمك وخبره فصرت اسال عن خبرهم وخبرك فلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم عجل علي يا فتي ببت الحديت فقال اريدك تخلي لي سمعك وبصرك وعقلك فقال الملك ها سمعي وبصري وعقلي حاضرين فقال الشاب ان لهدا السمك ولي حديت عجيب وغريب لو كتب بالابر علي اماق البصر كان عبرةً لمن اعتبر اعلم يا سيدي ان والدي كان ملك هده المدينه وكان اسمه الملك محمود صاحب الجزاير السود وملك الاربع جبال جزاير [sic] اقام ملك سبعين سنه وتوفي وتملكت انا بعده وتزوجت بنت عمي وكانت تحبني محبةً عظيمه بحيت اني ادا غبت عنها اليوم الكامل لا تاكل ولا تشرب حتي تراني عندها فاقامت في صحبتي خمس سنين الي يوم من الايام راحت الي الحمام فامرت الطباخ ان يشوي لها شواء ويجهز لها عشاء فاخرًا تم دخلت الي هده القصر ونمت في هده الموضع الدي انت فيه قاعد وامرت جاريتين ان ينشوا علي الواحده عند راسي والاخري عند رجلي فتوسوست في نفسي ولم ياخدني نوم غيران عيناي مغمضه ونفسي يتصاعد فسمعت الدي عند راسي تقول للدي عند رجلي يا مسعوده مسكينه سيدنا ومسكينه شبابها وياخصارتها مع هدي ستنا الملعونه قالت الاخري اسكتي لعن الله الخاينات الزانيات والك متل سيدنا ومتل شبابها يصلح يكون مع هده القحبه الدي كل ليله ما تبات الابري قالت مسعوده فسيدنا ابلم ما يستيقض في الليل ما يلاقيها في جانبه قالت لها والكي عتر الله القحبه ستنا هي تخليه

بحسب اختياره الا تعمل له في القدح الشراب الدي يبات عليه مرقد وتسقيه له فيرقد ويصير هو والميت سوا وتخرج تغيب الي الفجر ولما تاتي تبخر ببخور عند انفه ‖ F. 29b يشمه فيستيقض فياخصارته فقال يا سيدي لما سمعت كلام الجاريتين اغتضت غيضًا شديدًا ما عليه مزيد وما صدقت بالليل يقبل وجات بنت عمي من الحمام فمدينا السماط واكلنا شي وقمنا الي الفراش الدي اباتّ عليه وغيبتّ بشرب القدح واهرقته ونمت فما هو الا ان رميت جنتي الي الارض وادا بها قد قالت نام ليلتك لا تقوم ابدًا والله لقد كرهت صورتك وملّت صحبتك تم انها قامت ولبست اثوابها وتبخرت واخدت سيفي تقلدت به وفتحت الابواب وخرجت قمت يا سيدي وادرك شهرزاد الصبح فسكتت عن الحديت وقالت دينارزاد لها يا سيدتاه ما اطيب حديتكي وما اعجبه قالت شهرزاد اين انتم مما احدتكم به في الليه القابله الليله الثالثه والعشرون من حكايات

الف ليله وليله

فلما كانت الليلة القابله قالت دينارزاد لاختها شهرازاد بالله يا اختاه ان كنتي غير نايمه فحدتينا بحدوته من احاديتك الحسان قالت حبًا وكرامه زعموا ايها الملك ان الشاب المسحور قال للملك تم اني تبعتها حتي خرجت من القصر وشقت في مدينتي الي ان انتهت الي باب المدينه فتكلمت علي الباب بكلام لا افهمه فتساقطت الاقفال وانفتح الباب وحده فخرجت وتبعتها حتي انتهت الي بين الكيمان واتت الي خص وقبه مبنيه بالطوب فدخلت هناك وتسلقت انا سطح القبه واشرفت عليهم وادا ببنت عمي قد وقفت علي عبد اسود مبتلي قاعد علي قش قصب وهو لابس هدمه وشراميط فقبلت الارض بين يديه فشال العبد راسه اليها وقال والكي وايش كان قعادكي والساعه كانوا عندنا بنو عمومنا السودان واستعملوا امزار وطبطاب وتواني وبقوا فراحا وبقي كل واحد وصبيته وما رضيت انا اشرب شي لغيانك قالت بنت عمي يا سيدي وحبيب قلبي ما تعلم اني متزوجه لابن عمي وانا اكره الخلق في رويته وابغض الناس فى صحبته ‖ F. 30a ولولا اني اخشي علي خاطرك ما كنت تركت الشمس تطلع الا ومدينته خراب تزعق فيها البوم والغراب وماواها التعالب والدياب وانقل حجارتها الي خلف جبل قاف فقال تكدبي يا ملعونه وانا احلف واقسم وحق فتوه السودان من هده الليله ما نكون مجتمعين مع بني عمي وتخلفي انتي ما ارجع اصاحبك ولا انضجع معكي ولا يلصق جسمنا جسمكي وانتي يا ملعونه تلعبي بنا شكف لقف نحنا علي شهواتك يا ملعونه يا منتنه فلما سمعت يا سيدي ما جرا لهما غابت بي الدنيا واسودت وما عرفت بروحي في اي المواضع انا هدا وبنت

عمي قد صارت تبكي وتقول له يا حبيب قلبي وتمرة فوادي ادا غضبت
علي من يبقي لي وادا طردتني من ياويني يا سويدي يا حبيبي يا نور
عيني ولا زالت تبكي بين يديه وتضرع اليه حتي رضي عليها ففرحت
وقامت وقلعت اتوابها وخففت من لباسها وقالت يا سيدي ما عندك
شي تاكله جويرتك قال العبد اكشفي اللكان ففتحه فرات تحته بقية
عظام فيران مطجن فاكلتها وقال لها قومي الي دلك الكوار ففيه بقيه مزر
فاشربيها فقامت فشربت وغسلت ايديها وقامت وجات رقدت مع العبد
علي دلك القش القصب وتعرت ودخلت معه تحت تلك الهدم والشراميط
فنزلت من اعلي القبه ودخلت من الباب فاخدت السيف الدي جات
به بنت عمي سحبته وهممت ان اقتلهم الجميع وضربت العبد اولاً علي
رقبته فضننت انني قد قضيت عليه وادرك شهرازاد الصبح فسكتت عن
الحديث وقالت دينارزاد يا اختاه ما اطيب حديتك قالت الليله القابله
احدتكم احسن ان عشت الليله الرابعة والعشرون

من حديت الف ليله وليله

فلما كانت الليلة القابله قالت دينارزاد لاختها شهرازاد بالله عليكي
يا اختاه ان كنتي غير نايمه حدتينا حدوته من احاديتك الحسان قالت
حبًا وكرامه ايها الملك ان الشاب المسحور ‖ F. 30b قال للملك يا سيدي
فلما ضربت العبد لم اقطع الوريدين لكن قطعت الحلقوم والجلد واللحم
فظننت اني قتلته وشخر شخرًا عالي وتحركت بنت عمي من حداه الي
خلفي[?] ورددت السيف الي موضعه وعدت الي المدينه فدخلتها واتيت
الي القصر ورقدت في فراشي الي الصباح ونظرت الي ابنة عمي لما اتت
وادا بها قد قطعت شعرها ولبست تياب الحزن وقالت يا ابن عمي لا
تتعرض الي فيما افعله فان قد بلغني ان والدتي قد توفيت وابي قتل
في الجهاد والغزو واخوتي واحدهم مات ملسوع والاخر مات متردیًا فيحق
لي ان ابكي واحزن فلما سمعت كلامها سكت عنه وقلت لها افعلي ما بدا
لك فانا لا اخالفك فقعدت في بكاء وحزنٍ وعويلاً سنه اتني عشر شهر
وبعد السنه قالت اريد ان تبني لي في قصرك مدفن متل البيت وافرده
للحزن واسميه بيت الاحزان قلت لها افعلي ما بدا لك فقامت وامرت
فبني لها بيتًا للحزن وعملت في وسطه قبه ومدفن مثل الضريح يا
سيدي تم نقلت العبد المجروح الي القبه وانزلته في الضريح وهو قد
بقي لا ينفعها بنافعه لكن يشرب الشراب ومن يوم جرحته ما تكلم
لان اجله ما فرغ وصارت كل يوم تاتيه بكره والعشا وتنزل اليه الي
القبه وتبكي وتعدد وتسقيه الشراب والمصاليق بكره وعشيه وتمت
مرابطه علي هدا المتال الي ان اتت سنه وانا اطوّل روحى عليها ولا

التفت اليها الي يومٍ من الايام دخلت عليها علي حين غفلة منها وجدتها تبكي وتعدد وتقول

❁ لما اراك يسوّني من محنتك ما قد ترا ❁
❁ لما تغب عن ناظري يحلّ بي ما قد ترا ❁

يا روحي كلمني يا سويدي حدثني ثم ‖ F. 31a ثم انشدت تقول

❁ فيوم الاماني يوم فوزي بقربكم ❁ ويوم المنايا يوم اعراضكم عني ❁
❁ ادا بتّ مرعوبًا اهدّد بالردا ❁ فوصلكم عندي الدمن الامن ❁

ثم قالت شعر

❁ ولو انني اصبحت في كل نعمةٍ ❁ وكانت لي الدنيا وملك الاكاسرة ❁
❁ لما سويت عندي جناح بعوضةٍ ❁ ادا لم تكن عيني لشخصك ناظرة ❁

قال فلما فرغت من بكايها قلت لها يا بنت عمى يكفيك من الحزن والبكا فما يغنيك من البكاء ما بغي ينفع قالت يا ابن عمي لا تتعرض علي فيما افعل وان اعترضت علي قتلت نفسي فسكت عنها وسلمت اليها حالها فلم تزل في بكا وحزن وتعديد سنة اخري فبعد السنه الثالثه دخلت يومًا من الايام مغتاضًا لشي عرض لي وقد طال بي هدا العنآء الشديد فوجدتها جوا القبه نحو الضريح وهي تقول يا سيدي ولا اسمع منك ولا كلمه يا سيدي تلات سنين ما تردّ علي جواب ثم انشدت تقول

❁ يا قبر هل زالت محاسنه ❁ ام زال داك المنظر النضرُ ❁
❁ يا قبر ما انت لا روض ولا فلك ❁ فكيف يجمع فيك الشمس والقمرُ ❁

فلما سمعت كلامها وشعرها ازددت غيظًا علي غيظي وقلت اواه الي كم كدا وانشدت اقول

❁ يا قبر يا قبر هل زالت مساخمه ❁ ام زال منك داك المنظر القدرُ ❁
❁ يا قبر يا قبر لا مرحاض ولا قدر ❁ فكيف تجمع بين الفحم والكدورُ ❁

فلما سمعت كلامي وثبت قايمه وقالت والك يا كلب وانت الدي فعلت معي هده الفعله وجرحت معشوق قلبي وافجعتني في شبابه وله تلات سنين لا هو ميت ولا هو حي قلت لها يا اقدر القحاب واوسخ المنيوكات العشاقات العبيد السود المبرطلات نعم انا ‖ F. 31b فعلت هدا ثم اني اخدت سيفي وجرّدته في كفي وصوّبت عليها لاقتلها فلما سمعت كلامي وراتني مضمضم علي قتلها ضحكت وقالت تخسآ متل الكلب هيهات هيهات ان يرجع ما فات او تحيا الاموات قد امكنني الله ممن فعل بي هدا وكان في قلبي منه نار لا تطفا ولهيب لا تخفا ثم وقفت علي قدميها

وتكلمت كلام لا افهمه وقالت اخرج بسحري ومكري نصفك حجر ونصفك
بن ادم فللوقت صرت كما تراني ايها السيد كييب حزين لا اقوم ولا اقعد
ولا انام ولا انا ميت مع الاموات ولا حي مع الاحياء وادرك شهراد الصباح
فسكتت عن الكلام والحديث قالت دينارزاد يا اختاه ما اطيب حديثك
واعجبه قالت الليله القابله احدتكم بالحسن منها ان عشت وابقاني الملك

الليله الخامسه والعشرين من حكايات الف لليله وليله

فلما كانت الليله القابله قالت دينارزاد لاختها شهرازاد يا اختاه ان كنتي
غير نايمه فحدتينا بحدوته من حديتك الحسان نقطع بها سهر ليلتنا هده
قالت زعموا ان الشاب المسحور قال للملك ولما صرت الي ما صرت قامت
سحرت المدينه وما فيها من البساطين والغيطان والاسواق وهي الدي خيامك
وعسكرك نازلين بها وكانت اهل مدينتي اربع طوايف مسلمين ومجوس
ونصاري ويهود فسحرتهم سمك فالابيض هم المسلمين والاخمر هم المجوس
والازرق هم النصاري والاصفر هم اليهود وسحرت الجزاير اربع جبال احاطتهم
بالبركه تم انها لم يكفها دلك وما صارت حالتي اليه تم انها تعريني
في كل يوم وتضربني بالصوت مايه جلده حتي يسيل دمي وتتهري اكتافي
تم تلبسني توب شعر صفه البلاس علي نصفي الفوقاني وتلبسني هده
الاتواب الفاخره من فوق تم بكا الشاب وانشد بقول شعر ||

F. 32a شعر

صبرًا لحكمك يا الهي والقضا ۞ انا صابرًا ان كان لك في دا رضا
جاروا علينا واعتدوا وتظلموا ۞ فلعل بالجنات ان نتعوضا
حاشاك تغفل سيدي عن ظالم ۞ فوسيلتي بك ان تجرني من لضا

قال الملك للشاب قد زدتني همًّا علي همي بعد ان افرجت عني غمي
وقال يا فتي اين هي واين المدفن الدي فيه العبد المجروح فقال الشاب
ايها الملك العبد راقد في القبه في المدفن وهو في دلك المجلس الدي هو
محادي الباب وهي تجي اليه كل يوم مرّة عند ما تطلع الشمس فعند ما
تجي تجردني من تيابي وتضربني بالصوت ماية ضربه وانا ابكي واصرخ
ولا لي حركةً انهض لها ولا قوةً ادفع بها عن نفسي لان نصفي حجر ونصفي
لحم ودم تم بعد عقوبتي تنزل الي العبد بشراب ومصلوقه تسقيه واغدا
من باكر تجي فقال الملك والله يا فتي لافعلن معك فعلةً ادكر بها ويورخوها
المورخون من بعد تم جلس الملك يتحدت والشاب الي ان اقبل الليل
وناما الي وقت السحر قام الملك تجرّد من اتوابه وسلّ سيفه ونهض الي
المجلس الدي فيه القبه والضريح فنظر الي شموع وقناديل وبخور وطيب
وزعفران وادهان فقصد الي العبد فقتله وحمله وخرج ورماه في بير كان في

القصر ثم نزل ولبس اتواب العبد والتف ورقد واندغر الي اسفل الضريح والسيف معه مسلول في طوله بين تيابه وبعد ساعه اتت الملعونه الساحره فدخلت فاول ما عملت جرّدت ابن عمها من قماشه واخدت صوتا وجودت عليه ضربًا فقال الشاب اواه يا بنت عمي ارحميني يا بنت عمي غتبيني [?] يكفيني ما انا فيه من البلاء والقضاء ارحميني قالت كنت رحمتني وابقيت لي معشوقي وادرك شهرازاد الصبح فسكتت عن الحديث فقالت دينارزاد يا اختاه ما احسن ‖ F. 32b حديثك واعجبه فقالت اين هدا ممّا احدتكم به في اللّيلة القابله ان عشت فقال الملك شاهريار وقد تعجب وحزن علي المسحور وتعجب وتوجع قلبهُ لهُ وقال في نفسه والله لاوخّرن قتلها هده اللّيله وبقية اللّيالي ولو مرّت الي شهرين حتي اسمع بقيه هده الحكايه وما جرا لهده الشاب المسحور وارجع اقتلها كعادتي مُع امثالها هدا كان حديته الليله السادسه والعشرين من حكايات

الف ليلة وليلة

قال فلما كانت الليلة القابلة قالت دينارزاد لشهرازاد يا اختاه ان كنتي غير نايمه فحدتينى من احاديتك الحسان نقطع بها سهر ليلتنا هده فقالت حبًّا وكرامة بلغني ان السّاحره لما ضربت ابن عمها وعاقبته بالصوت حتي اشتفت وسال الدما من اجنابه واكتفاه البسته البلاس الشعر والبسته دلك القماش الذي من فوقه تم انها نزلت الي العبد ومعها قدح شراب ومصلوقه علي عادتها ودخلت الي المجلس ونزلت الي القبة وبكت وصرخت وعدّدت قايلة احبابنا ما العادة ان تمنعونا وصلكم لا تبخلوا فالاعادي قد اشتفوا ببعادكم زورونا فان حياتي من زيارتكم جودوا بالوصال ما الهجر عادتكم يا سيدي كلمني يا سيدي حدثني تم انشدت تقول مغرّد

حتي متي هدا الصدود ودا الجفآ افما جري من ادمعي ما قد كفاء

يا حبيبي كلمني يا حبيبي حدثني يا حبيبي جابوني والملك اخفض صوته وعقد لسانه وتكلم بكلام يشبه كلام السودان وقال اه اه اه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فلما سمعت كلامه صرخت من الفرح وغشي عليها ثم استفاقت وقالت ‖ F. 33a يا سيدي هو من صحيح كلمتني هو من صحيح حدتني والملك قال يا ملعونه انتي تستاهلي من يكلمك او يجيبك قالت ما سببه قال ان طول نهاركي تعاقبي زوجكي وهو يستغيت واحرمني النوم من العشا الي بكره يبكي وبتضرع وبدعي عليكي وعلينا وقد اقلقني واصورني ولولا هدا كنت اتعافيت من زمان فهدا الدي منع جوابي لكي وكلامي قالت يا سيدي فعن ادنك اخلصه مما هو فيه

قال خلصيه وريحينا من حسه فقامت خرجت من القبه واخدت طاسه
ملآنه مآء وتكلمت عليها وغليت وبقبقت كما يغلي المرجل علي النار تم
طرشته به وقالت بحق ما تلوته وقلته ان كنت هاكدي خلقك الباري
او سخط عليك فلا تتغير وان كنت بقيت هكدي من سحري ومكري
فاخرج من هده الصورة الي صورتك الالفيه بادن خالق البريه والصبي
انتفض وقام قايمًا سويًا وفرح بروحه وخلاصه وقال الحمد لله فقالت له
اخرج من صورتي ولا ترجع تجي الي هاهنا ومتي عدت رايتك قتلتك
وصرخت في وجهه فخرج من بين يديها واما الصبيه فانها عادت الي
القبه ونزلت وقالت يا سويدي اخرج حتي انظر الي صورتك الجميله فقال
الملك بكلامًا خافي ارحتيني من الفرع ولم تريحيني من الاصل قالت يا
سويدي وما هو الاصل قال والكي يا ملعونه اهل هده المدينه والاربع جزاير
كل ليله لما ينتصف الليل تشيل السمك رووسها من البركه ويستغيتون
ويدعون علي فهو سبب منع عافيتي روحي خلصيهم عاجلاً وتعالي
امسكي بيدي وقيميني فقد توجهت الي العافيه فلما سمعت هده
الكلام فرحت واستبشرت وقالت نعم يا سيدي بسم الله يا قلبي تم
قامت وخرجت الي البركه واخدت قليلاً من مآها وادرك شهرزاد الصبح
فسكتت عن الحديت قالت دينارزاد ما اطيب حديتك واعجبه قالت اين
هدا مما احدتكم به في الليله القابله ان عشت وابقاني الملك الليلة
السابعه والعشرون من عجيب ‖

F. 33b وغريب حديت الف ليله وليله

فلما كانت الليله القابله قالت دينارزاد لاختها شهرزاد ان كنتي غير
نايمه فحدتينا بحدوته من احاديتك الحسان نقطع بها سهر ليلتنا هده
قالت حبًا وكرامه زعموا ايها الملك ان الصبيه تكلمت علي البركه فتراقصت
السمك تم فكت عنهم ما بهم فقامت اهل المدينه في بيعهم وشراهم
واخدهم وعطاهم تم دخلت الي القصر وعبرت القبه وقالت يا سيدي
ناولني يدك الكريمه وقم فقال الملك بكلام خافي تقربي مني فدنت منه
فقال تقربي زاده فتقربت حتي التصقت فيه والملك همز صار في صدرها
وضربها بالسيف ضربة شقها نصفين ورماها الي الارض شطرين وخرج
فوجد الشاب المسحور واقف له في الانتظار فهناه بالسلامه وقبل الشاب
يد الملك وشكره ودعا له فقال له الملك تقعد في مدينتك او تجي معي
الي مدينتي فقال يا ملك الزمان وصاحب العصر والاوان اتدري كم بينك
وبين مدينتك قال نصف نهار قال ايها الملك استيقظ بين مدينتي
ومدينتك سنه كامله ولما اتينا [sic] في نصف نهار كانت المدينه
مسحوره فقال الملك وانت تقعد في مدينتك او تاتي معي فقال ايها

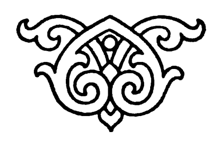
الملك ما بقيت افارقك لحظةً واحده ففرح بقولهٍ فقال الحمد لله الدي من
علي بك وانت ولدي لاني عمري ما رزقت ولدا تم تعانقا وتكارشا [sic]
وفرحا تم تمشيا حتي دخلا القصر وامر الملك المسحور ارباب دولته وخواص
مملكته انه يسافر وعبي ما يحتاج اليه وقدمت له الامرا وتجار المدينه
ما يحتاج اليه وشرع يتجهز مده عشرة ايام وخرج هو والسلطان وقلبه
ملتهب علي مدينته كيف يغيب عنها سنه تم سافر في خمسين
مملوك تم عبوا ماية حمل من الهدايا والتحف والاموال والدخاير الدي
عنده واستخدم ما يحتاج اليه من الغلمان والادلا وما زالوا مسافرين ليلا
ونهارًا وعشيًا وابكارًا مدة سنه وكتب الله لهم السلامه ووصلوا الي
المدينه وبعتوا من اعلم الوزير ‖ F. 34a بوصول السلطان وسلامته فخرج
الوزير بالعسكر جميعه وغالب اهل المدينه لملاقاة السلطان وفرحوا غاية
الفرح بعد ما كانوا قطعوا اياسهم منه وزينت المدينه وفرشت ارضها
بالحرير تم ان السلطان اجتمع بالوزير بعد ما ترجل الوزير والعسكر جميعه
وقبلوا الارض بين يديه وهنوه بالسلامه ودعوا له ودخلوا المدينه وجلس
السلطان علي الكرسي واقبل علي الوزير واعلمه بكل ما جرا علي
الشاب واخبره بما فعل باابنة عمه وكان دلك سبب خلاص المدينه
وخلاص الصبي ودلك سبب غيبته سنه فالتفت الوزير الي الشاب وهناه
بالسلامه واستقرت الامرا والوزرا والحجاب والنواب كل احدًا في مرتبته
واخلع السلطان واوهب وانعم وبعت خلف الصياد الدي كان سبب خلاص
الشاب وخلاص اهل مدينته فحضر بين يديه واخلع عليه وساله هل لك
اولاد فاخبره ان له ابن وبنتين فبعت الملك واحضرهم الجميع وتزوج
السلطان باحدي البنتين وازوج الاخري بالشاب المسحور واخد الابن
عنده جعله جدار تم قلد الوزير وارسله سلطان الي مدينة الجزاير السود
وحلفه وزوده وارسل معه الخمسين مملوك الدي جاوو معهم وارسل
معه خلق كتير وخلع كميرةٍ وتحف لساير الامرا وارباب الاشغال وودعه
الوزير وقبل يده وخرج مسافرًا واستقر السلطان والشاب والصياد وقد صار
افني اهل زمانه وبناته متزوجات للملوك ۝

The above is an attempt — which only a fac-simile could really accomplish — to reproduce a portion of GALLAND'S MS word for word and letter for letter. Any eccentricities of spelling or usage are therefore to be ascribed to the MS, and notes of query and those drawing attention have been kept to a minimum. The diacritical points, also, are those of the MS, only systematised. ث is always ت except in the few cases where the MS gives ث or has no dots; ذ is almost

always ـد. As to ـة and ـه the eccentricity is so great that I have given them exactly as in the MS; similarly and most curiously ع for خ. Where a word at any point in the MS is defectively pointed, the usage of the same word elsewhere is followed. Only vowels occurring in the MS are given; none has been added and not all are reproduced. As I have had to work from a photograph, I fear that I may have taken some later corrections and additions in vowels for original.

On the philological and literary questions which this text raises there is no space here to enter. The very close resemblance which it offers to that of HABICHT is clear as also the differences. But it is evident too that HABICHT'S MS will bear careful re-examination as to both date and reading. GALLAND'S is clearly a more "vulgar" text than that of HABICHT *as printed;* probably therefore more original and a genuine monument of the story-telling speech of its time. In fact, the history of the text of the "Nights" during the last few centuries is one of a gradual reduction to commonplace of the vocabulary and to written rule of the constructions. If the Calcutta text of 1839—1849 represents an untouched MS, the Egyptian recension already went very far in this; the Egyptian printed text went still farther; and SALHANI'S expurgated text has gone farther still. From an esthetic point of view I venture, then, to think that this is the best recension of this particular story yet printed. The Calcutta, curiously enough, is sometimes fuller, but always with commonplaces. This opinion, however, reckons without the Calcutta of the first two hundred Nights which I have been unable to compare.

Finally, my most sincere thanks are due to M. FRÉDÉRIC MACLER who, at the last moment, when other help had failed me, with great kindness procured for me the photograph. I am deeply in his debt.







Über einige arabische Handschriften der öffentlichen Bibliotheken in Konstantinopel.

Von

N. Rhodokanakis.



Während eines dreimonatlichen Aufenthaltes in Konstantinopel hatte ich Gelegenheit, in einigen Moscheen- und anderen öffentlichen Bibliotheken dieser Stadt nach unbekannten oder in europäischen Büchereien nicht vertretenen, handschriftlich überlieferten Werken, vornehmlich aus dem Gebiete der poetischen Literatur der Araber, Nachforschungen anzustellen, deren Ergebnisse ich hier der Öffentlichkeit mitteile. Da es mir auch vergönnt war, von drei solchen Mss. für die k. k. Hofbibliothek in Wien Kopien zu nehmen, werde ich nur jene ausführlicher beschreiben, die ich aus verschiedenen Gründen nicht mehr in der gleichen Weise für die allgemeine Forschung gewinnen konnte.

I.

ʿÂšir Effendi.

1) Nr. 904 (Signatur der HB: Suppl. 4163).

مراث وأشعار فى غير ذلك واخبار ولغة عن ابى عبد الله محمد بن العباس اليزيدى عن ابن حبيب وعن عمّه الفضل عن اسحق بن ابراهيم الموصلى وغيره وقد سمعتُ ذلك اجمع من ابى عبد الله وصححته والحمد لله وفيه جميع ما سمعه ابو عبد الله من ابي حرب المهلّبىّ وعدّة

قصآئد من اختيار المفضل والاصمعىّ ذكر ذلك ابو عبد الله بن مُقْلة ونقلته من اصله بخطه وكتب محمد بن أسد بن على القارى سنة ثمان وستين وثلثمائة، (d. i. 978 unserer Zeitrechnung).

Beginnt: بسم الله الرحمن الرحيم الخ انشدنى ابو عبد الله محمد ابن العباس اليزيدى قال انشدنى ابو العباس محمد بن الحسن الاحول لزياد بن سليمٰن الاعجم ويكنى ابا أمامة وهو رجل من عبد القيس أحد بنى عامر بن الحرث ثم احد بنى مالك بن عامر ثم احد بنى الخارجيّة يرثى المغيرة بن المهلّب وقال قال لى الاصمعىّ يرويها للصلتان العبدىّ

قُل لِلْقوافل والغزىّ اذا غَزَوْا والباكرين ولِلْمُجدّ الرّايح
إنّ السّماحة والشّجاعة ضُمّنا قبرًا بِمَرْوَ عَلَى الطّريق الواضِح
الخ

Kolophon: تم الكتاب الحمد لله رب العالمين الخ نقلتُ جميعه من أصل ابن ابي عبد الله بن مقلة بخطه فى شهر رمضان سنة سبع وثلثمائه قابلته وصحّ (d. i. 920 n. Chr.).

Kopie der HB: 195 Seiten.

2) Nr. 917. — 528 Seiten (sic) zu 17 Zeilen. Restauriertes Ms. Tinte braun; das Verwischte schwarz überschrieben. Blatt 1 nachträglich ergänzt. Später hinzugefügter Titel: منتخب من أشعار الجاهليّة والمحضرمين والمحدثين. Der richtige Titel (s. u.) lautete: كتاب الاشباه والنظائر،.

Der Autor nennt sich im Buche, so weit ich es durchsehen konnte, nicht.

Beginnt nach der Doxologie pag. 2: وبعد فسّح الله لنا فى مدّتك، ووفّقنا لما نؤثره[1] من خدمتك، فإنّا رأيناك بأشعار المحدثين كلفا، وعن القدماء والمحضرمين منحرفا، وهذان السريحان (كذا لعلّه الغريقان (am Rande [2] هما اللذان فتحا للمحدثين باب المعانى فدخلوه، وانحجوا لهم طريق الابداع فسلكوه الخ

Wie schon aus diesen Zeilen hervorgeht, ist das Buch an einen Emīr, Wezīr, oder sonst welche hochstehende Persönlichkeit „gerichtet" und ihr zu Ehren verfaßt. Der vom Autor illustrierte Grundgedanke lautet, daß die von seinem Gönner so hochgeschätzten neueren Dichter, deren Wert und Begabung er ja anerkennt, mit ihren Werken

[1] Hs. نؤدره [2] Näher liegt الشريجان

doch nur auf den Produkten der vor- und kurz nachmoḥammedanischen Periode der arabischen Poësie fußen[1]. Dabei geht er von ʿAntara's berühmtem Stoßseufzer aus:

هل غادر الشعراء من متردّم,

dessen Geltung und Wahrheit in den zwei Jahrhunderten, seit er gedichtet worden, ja nur gestiegen und gewachsen sein kann[2]. Die Komposition und den Zweck seines Werkes erläutert der Verf. also: نضمّن رسالتنا هذه مختار ما وقع الينا من أشعار الجاهلية ومن تبعهم من المحضرمين ونجتنب اشعار المشاهير لكثرتها فى أيدى الناس ولا نذكر منها الا الشئ اليسير ولا نخلّيها من غرر ما رويناه للمحدثين ونذكر أشيآء من النظائر اذا وردت والاجازات اذا عنت ونتكلم على المعانى المخترعة والمتبعة ولا نجمع نظائر البيت فى مكان واحد ولا المعنى المسروق فى موضع[3] بل نجعل ذلك فى موضع ذكره الخ

Nach dieser Einleitung beginnt der Verfasser mit al-Muhalhil's Versen:

بكرة قلوبنا يا آل بكر نعاديكم بمرهفة النصال
الخ,

denen er ein Gegenstück[4] von al-Ḥuṣain b. al-Ḥumām al-Murrī anschließt:

نغلّق هاما من رجال اعزّة علينا وهم كانوا أعقّ وأظلما.

Es folgen weitere z. T. anonyme Parallelverse und Nachahmungen; zitiert werden مالك بن مطفوق السعدى، ديك الجن، حرب بن مسعر usw. mit kommentierenden Erläuterungen zu ihren Versen und Exkursen über Vergleiche und Naturschilderungen[5].

Über das هجآء handelt pag. 26; über den Bogen 229 usw.

Der erste Band endet 285: كمل الجزء الاوّل من الاشباه والنظائر.

Band II setzt mit einem Gedichte von المرقّش الأكبر ein; zitiert werden nach denselben Gesichtspunkten wie im I. Bande am öftesten folgende Dichter: المرقّش الاصغر، جرير، ذو رمّة، عروة بن الورد،

---

1 إلّا أنّا نعلم انّ اوائل من الشعراء رسموا رسوما تبعها من بعدهم،

2 فاذا كان عنترة وهو فى جاهليّة الجهلاء... يقول مثل هذا القول فما ظنّك بهذا العصر وقبله بمأتى سنة، Der Autor schrieb also ungefähr im 8. Jahrh. unserer Zeitrechnung

3 Wohl واحد zu ergänzen!

4 ابيات المهلهل هذه هى الاصل فى هذا المعنى ومثله قول الخ،

5 Blitz und Donner pag. ٢٨. Vergleich einer صاعقة mit dem Schwerte usw.

أوس بن حجر، الطرماح، جيران العود، فرزدق، عمرو بن كلثوم، ابن ربع الهذلى usw.

Kolophon pag. 528: كتبه العبد الفقير الى رحمة ربّه مودود بن ابى الفضل الكردى ... وافق الفراغ منه بكرة الثلثا سابع ذى القعدة من سنة ثلاث وستّمائة، (d. h. 5. VI. 1206).

II.

Aja Sophia.

1) Nr. 4050. FLÜGEL's *Fihrist* verzeichnet in Bd. I pag. ٧٧ unter den Werken Ibn Ḳutaiba's ein: كتاب معانى الشعر الكبير ويحتوى على اثنى عشر كتابا منها الخ und führt ebda. die Titel seiner 12 Bücher an; BROCKELMANN in seiner *arab. Litteraturgesch.* I. 122 stellt es vermutungsweise mit A. S. 4050 (zitiert Ḫiz. I. 9. 19) zusammen.

Nr. 4050 der Ἁγία Σοφία ist ein sorgfältig geschriebenes, durchvokalisiertes, sehr gut erhaltenes Ms.; nur hie und da vermißt man die diakritischen Punkte. Es enthält 265 Blatt zu 15 Zeilen (Papier gelbbraun; Tinte schwarz) und hat uns, wie aus der Schlußnotiz der Hs. hervorgeht[1], bloß den ersten Teil eines Werkes I. Ḳ.'s gerettet, das, nach der folgenden Abschrift der Buch- und Kapitelüberschriften zu schließen, von dem FLÜGEL l. n. erwähnten Ma'ānī-Buch desselben Autor's verschieden ist. Der in der Moscheenbibliothek der A. S. aufbewahrte Band hat den Titel: ابيات المعانى فى الخيل لابى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة وهو اول كتاب المعاني

Beg. بسم الله الرحمن الرحيم، أنشدنى الرياشى عن الاصمعى عن ابي عمرو بن العلى لابى دواد الايادى هذه الابيات الا : ككنانة الزعرى، فانّه يحفظه

ولقد ذعرت بنات عم المرشفات لها بصابص
بمجوف بلقا وأعلى لونه ورد مصامص

Auf den Kommentar zu diesen Versen folgt von Imru-l-Ḳais (يصف حمارًا): (AHLW. XXXIV. 15)

كأنّ سراته وجدّة متنه كنابين يجرى فوقهنّ دليص

Dann Verse von النابغة؟ المرار العدوى يصف فرسا، ابن هرمة، كثير، سلمة بن الخرشب الانمارى، ابو النجم.

[1] S. am Ende

Fol. 4v die erste Überschrift einer Unterabteilung: العرق

7r باب اضطرام العدو وحفيفه ؛

9r باب فى وثبها ،

11v فى لحوق الخيل بالصيد ،

13v باب الميل فى احد الشقّين فى مشيها وجريها ،

14v باب فى جريها ومشيها ،

16r ما يشبه به مشيها وجريها ،

17v باب التشبيه بالعقاب ،

بالصقر ، بالنعامة ، بالوعل والظبى ، بالطير ،

بالرّشاء ، بالسهم ، بالخذروف ، بالجرادة ، بالكلاب ،

بالثور ، بالناس ،

23r باب التشبيه فى خلقه ،

بالحسى ، بالدلو ، بالمآء والسيل ،

24v ما تشبه به جمعات الخيل ،

" ما تشبه به حدة نفسه ،

27r تشبيه مشيه باهتزاز الرمح ،

27v ما يشبه به بعد الاضمار ،

28r ما يشبه من صغارها ومهاريلها ،

" ما يشبه به الغبار ،

34r باب فى السباق عليها ،

36r باب حثها بالاعقاب والسّياط ،

37v باب فى القيام عليها ،

43v باب فى مغاريهم ،

50v وممّا يوصف به أعضاءها ،

51v الناصية وما يحمد من سبوغها ،

باب الخدّ وما يحمد من اسالتها ،

53v ومما توصف به فى وجوهها ،

54v المنخر وما يحمد من سعته ،

الافواه وما يحمد من هرتها والاسنان ،

56r العنق وما يحمد من طولها ،

u. s. f. durch alle Körperteile des Pferdes bis 75r تم الخلق; es folgt ein Gedicht von ابو ميمون النصر بن سلمة العجلى und 79r eines von دُكين.

Mit fol. 80r beginnt: الجزء الثانى فيه الابيات فى صفة الذئب والارنب والضبع والكلاب والاسد والغراب والتطيّر من الغربان وساير ما ينظر منه والعقاب والنسر والبازى والصقر والرخم والحبارى والمكّاء والحمام وغيرها من الطير والقطا والابيات فى النعام من كتاب المعانى لابن قتيبة ،“،

Dieses zweite Buch ist ähnlich angelegt und disponiert wie Buch I. Die einzelnen Gegenstände sind in der Reihenfolge der Titelaufzählung behandelt. — Die zitierten Dichter reichen bis ذو رمّة:

Mit fol. 167r beginnt: الثالث من كتاب المعانى لابن قتيبة وهو كتاب الطعام والضيافة.

Enthält: ابيات معان فى القدور،
„ „ فى الاثافى،
„ „ فى الجفان،
„ „ فى الرحا،
„ „ فى الطعام والضيافة،
العقر للاضياف،
الابل المحبوسة على الاضياف،
المواضع التى ينزلها المضيفون،
باب شدة الزمان والجدب،
طعام الفقراء فى الجدب،
الابيات فى ذكر الخمر وآلاتها،
البربط،
أبيات فى ذكر الملوك والسادة ،“، (211v)
ثياب الملوك وغيرهم وما يكنى عنه بالثياب،
النعال،
أبيات معان فى الجد والغنى والفقر، (220v)
ابيات معان فى القرابة والصهر والنسب، فى النكاح والفرج(224r) والولاد،
ابيات معان فى المدح، (235r)
باب الهجاء وهجاء النساء، (245v)

Endet: تم النصف الاوّل من أبيات المعانى لابن قتيبة ويتلوه فى الثاني الابيات فى الذباب والبعوض ،“،

2) Nr. 4830. Als ich das erstemal die Bibliotheksnische der A. S. betrat, brachte mir der „Bibliothekar“ unaufgefordert diese Hs. Er

erklärte mit wichtiger Miene, sie enthalte eine sonst nicht vorhandene Schrift des Aristoteles, die sich nur in Einer, dieser arabischen Übersetzung erhalten hätte. Die Hs. enthält des Apollonius' Buch über die Kegelschnitte[1] und ist betitelt: كتاب ابلونيوس فى قطع الخطوط على النسب. Schon in einem alten Buche: *Literatur der Türken. Aus dem Italienischen des Herrn Abbé Toderini*... von PH. W. G. HAUSLEUTNER, *II. Thl. Königsberg 1790* wird diese Hs. der A. S. als eine Seltenheit erwähnt und beschrieben. Es ist also merkwürdig, wie sich innerhalb der Bibliothek eine Tradition, wenn auch auf falscher Fährte, über den Wert des Codex erhalten hat.

III.

'Umumī.

1) Nr. 5471 (Sign. der HB: Suppl. 4162).

نقائض جرير والاخطل تأليف الامام الشاعر والاديب الماهر المعروف بابى تمام ،

Beg.: بسم الله الرحمن الرحيم ، كان من حديث حرب قيس وتغلب ان معاوية بن ابى سفيان هلك واستعمل ابنه يزيد بن معاوية فبايعه الناس ما خلا هذا الحىّ الخ

Kolophon: تم كتاب نقائض الاخطل وجرير الحمد لله الخ. Text mit Kommentar. Vgl. C. BROCKELMANN, *Arab. Litt.* I. 52. Kopie der HB. 173 Seiten.

2) Nr. 5598 (Sign. HB: Suppl. 4164).

ديوان أبى ذُويب رواية ابى سعيد الحسن بن الحسين السكرى وشرحه رحمه الله ، بسم الله الرحمن الرحيم قال ابو سعيد الحسن بن الحسين السكرى اخبرنا ابو الفضل الرياشى العباس بن الفرج عن الاصمعى عن عمارة بى ابى طرفة الخ

Nach einer kurzen biographischen Notiz über den Dichter, seinen Namen und seine Söhne folgt als erstes Gedicht:

امن المنون وريبها تتوجّع والدهر ليس بمعتب من يجزع

27 Gedichte mit ausführlichem Kommentar, zum Schluß einige Ḳaṣīden von unsicherer Herkunft. Das Original hat g. E. stark durch

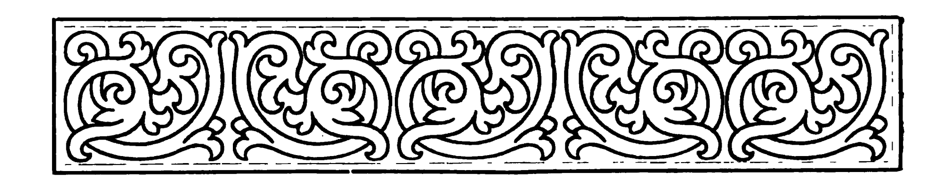
[1] Vgl. L. L. M. NIX, *Das 5. Buch der Conica des A.... in der arab. Übers. des Thabit Ibn Corrah*... Leipzig 1889

Überdruck der Tinte gelitten, so daß einiges unleserlich blieb. Datum und Name des Abschreibers fehlen. Das letzte Gedicht beg.:

لعمرك ما ونى ابن ابى قيس وما .... ام .... وما أضاعا

Kolophon: تم شعر أبى ذؤيب الهذلى والحمد لله الخ. Kopie der HB. 199 Seiten. Eine zweite (LANDBERG'sche) Kopie s. bei BROCKELMANN I. 21. 41.





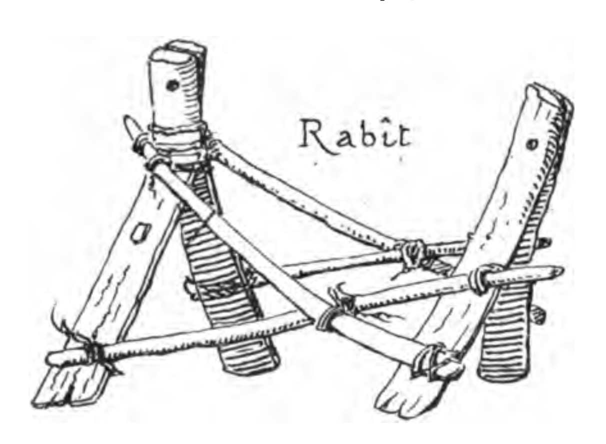
Der Kamels-Sattel bei den Beduinen.

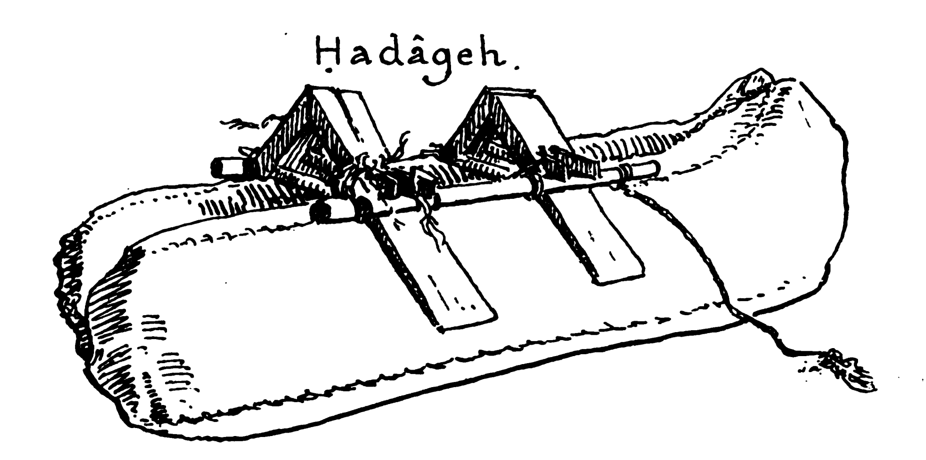
Von

Julius Euting.

Schdâd

Der Kamels-Sattel für einen Reiter führt bei den Beduinen den Namen *Šdād* شداد, Pl. *Šúdud* شدد; wenn mit Zinnnägeln verziert, heißt er شداد منجّم *Sdād munággam* oder شداد مقمّر *Šdād muḳámmar.* Er ist aus dem harten Holz der Tamariske اثل *Iṯel* geschnitzt; die einzelnen Teile sind durch tierische Sehnen oder Saiten اوتار *ūṯār* verbunden.





Die einzelnen Bestandteile tragen folgende Bezeichnungen:

1. مسامير *masāmīr*, kopflose Nägel aus Zinn.

2. قمر *ḳámar*, Plur. قمور *ḳumūr*, Messingnägel mit Kopf; vergleiche die שהרנים Richter 8, 21. 26.

3. طمغه *ṭamɣah*, Plättchen oder Sterne aus Blech ausgeschlagen.

4. غزال *ɣazāl*, Plur. غزلان *ɣezlān*, die Sattelhörner, bestehend je aus einem Paar nach unten schaufelförmig sich erbreitender Hölzer; das vordere Paar heißt غزال مقدم *ɣazāl múḳdim*, das rückwärtige غزال ميخر *razāl mĕkhir*. Das vordere Sattelhorn steht senkrecht, das hintere leicht nach rückwärts geneigt.

5. ضلفه *ḍalfeh* (*ḍolfeh*) die Hälfte eines Sattelhorns.

6. خابور *khābūr*, Querholz, welches durch beide Ḍalfen hindurchgeht.

7. عوارض *ʿawāriḍ*, die zwei Paare gekreuzter Langhölzer, welche die beiden Sattelhörner verbinden; auf dem äußeren ist nach vorne ein Ring eingelassen, um das Fußkissen daran zu befestigen; der Ring heißt حلق الميركه *ḥalḳ el-mĕrakeh*.

8. Soll ein Kamel gesattelt werden, so werden zunächst unmittelbar auf das Fell des Tieres, die beiden Seiten des Höckers deckend, zwei Lederstücke gelegt بدّ *bedd*, Plur. بدود *bedūd*, oben lose mit Schnüren verbunden, auf der Innenseite schwach gefüttert.

9. Darüber wird die حويّه *ḥawijjeh* gelegt, eine länglichte Wurst aus Stroh, in grobes Tuch eingenäht; sie legt sich um beide Seiten des Höckers (سنام *sanām* oder دروه *dirweh*), so daß die Spitze des Höckers unter allen Umständen gegen Druck durch das hölzerne Sattelgerüst gesichert ist. An den vorderen Enden der Packtuch-Hülle ist je eine عُرْوَة *ʿärweh* Schleife angenäht, durch welche die معاليق العروه *maʿālīḳ el-ʿärweh* die Verbindungsschnüre gezogen werden.

10. Ist nun das hölzerne Gerüst, der eigentliche Šdād, aufgesetzt, so wird als Grundlage für den Sitz مركب *mirkeb* des Reiters ein länglichtes Leder نطع *náṭaʿ* daraufgestülpt mit zwei Ausschnitten für die Sattelknöpfe. Unter dem *náṭaʿ* wird hie und da noch zur Verzierung ein handbreit drunter hervorschauendes schwarzes Leder شفيفه *šefīfeh* angebracht. Darüber kommt meist ein zusammengelegter Teppich سجّاده *seggādeh*, und etwa noch das Bett des Reisenden, d. h. eine abgesteppte Decke فراش *firāš*.

Darnach werden die Doppeltaschen (für das Gepäck) 11. خرج *khorg* (*khörg*), Pluralis *khrīgeh*, mit den langen wollenen Troddeln oder Quasten هدوب *hodūb*, über die Sattelhörner hinweg durchgeschoben, einzelne Vorratssäcke 12. مزوده *mézwĕdeh*, Plur. مزاود

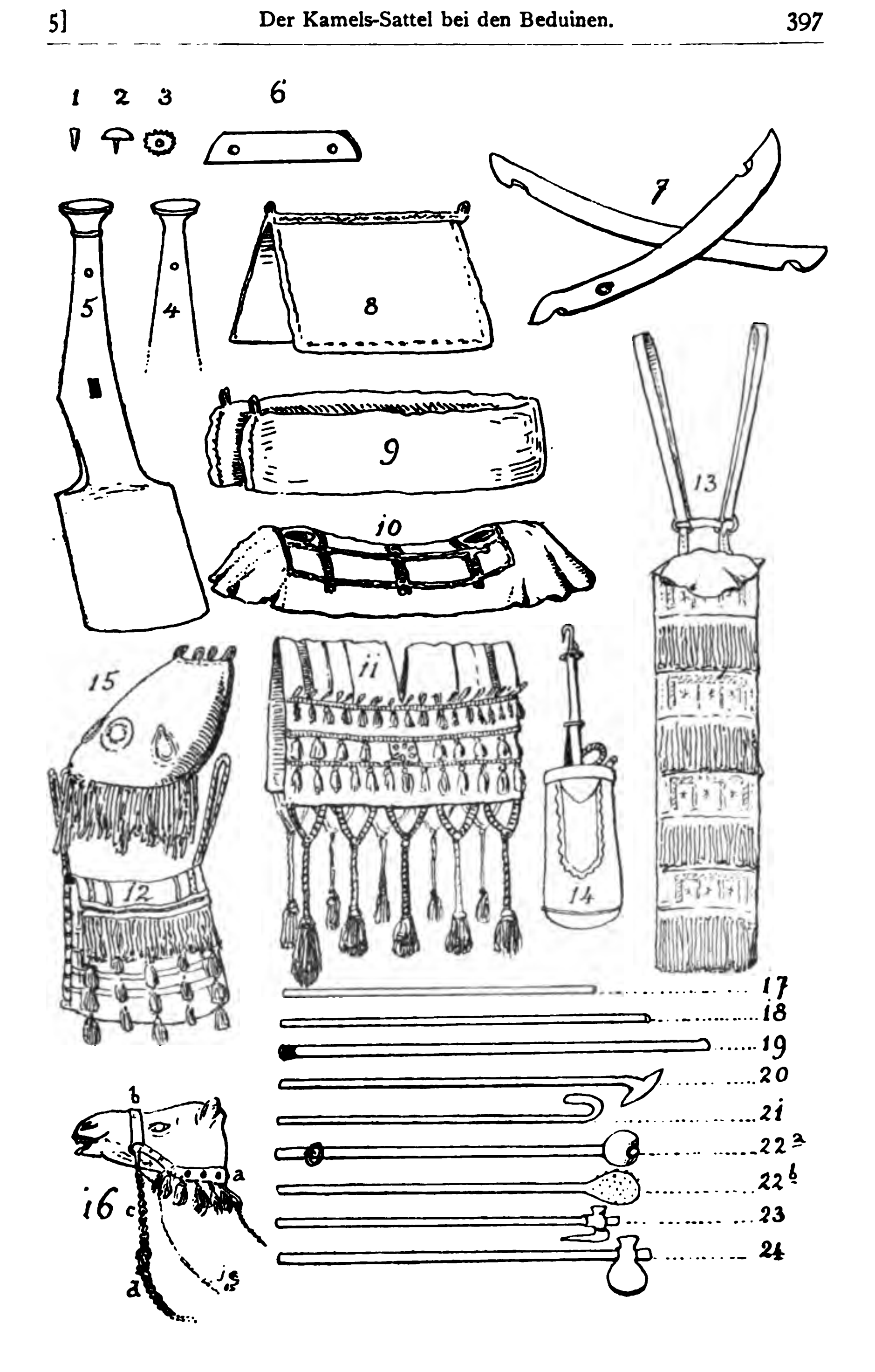
mazāwid, oder مزهبه *mézhābeh* angehängt; am hinteren Sattelhorn wird die lange Ledertasche 13. جفير السيف *gefīr es-sēf* für Säbel und Stock, auch noch das Gewehr oder gar eine Wasserpfeife in Lederfutteral 14. befestigt. Vor dem Sitzplatz des Reiters wird über den Hals des Tieres hinabhängend ein Fußkissen 15. ميركه *mērakeh,* Plur. *mīrak* mit Lederfransen شراشب *šarāšib* daran an den *múḳdim* (siehe Nr. 4) angeschnallt. Wer es ganz üppig und vornehm geben will, legt auf die Sitzstelle des Reiters noch ein kleines Fell جاعد *gā'ad.*

Von den zwei an den *'awāriḍ* (Nr. 7) angebrachten Stricken, mit welchen der Sattel um den Leib des Tieres festgeschnallt wird, heißt der vordere, der fest hinter den Vorderfüßen angezogen, nur während des Fressens gelockert wird, بطان *bṭān,* der hintere, stets lose geknüpft حقب *ḥaḳab.* Der Strick, mit welchem für die Ruhelage des Tieres dessen linker Vorderfuß in der Kniebeuge gebunden wird, heißt einfach عقّال *'aḳḳāl.* An die *'awāriḍ* wird auch noch der Wasserschlauch قربه *ḳirbeh* (Plur. *ḳúrab* قرب) angehängt.

16. Der Zaum oder Halfter رسن *resen* setzt sich zusammen aus vier Stücken: a) aus dem عدار *'adār,* einem wollenen Band über den Hinterkopf laufend und mit kleinen Quasten طرّة *ṭurrah,* Plur. *ṭurar* oder auch mit Muscheln verziert; b) aus der خشّاميّه *khaššāmijjeh* dem Verbindungsband über das Nasenbein herüber; c) dem جرير *gerīr* der eisernen Kette; d) dem مقوط *maḳwaṭ* dem Wollstrick, den der Reiter in der Hand hält oder um das Sattelhorn schlingt.

17—24. Zur vollen Ausrüstung des Reiters gehört schließlich auch noch der Stock, entweder

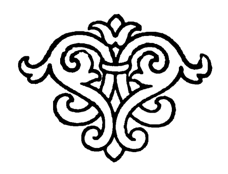
17. ein einfacher Stecken *'áṣā* oder *máṭraḳ* عصا, مطرق, oder
18. eine längere Sorte *masūḳ* مسوق oder
19. ein dicker Knüttel *nabbūt* نبّوت, besonders in Ägypten gebräuchlich;
20. der ganz spezifische, aus Iṯel-Holz geschnittene Kamels-Stock und unzertrennliche Begleiter des Beduinen, der *máḥgan* محجن;
21. rundgebogener Hackenstock *bākūr* باكور;
22. eine hölzerne Keule *ḳnāt* قنات; statt des natürlichen Holzknopfes findet sich wohl auch eine durchbohrte Quarzkugel;
23. ein Hammerstock *ḳlenḳ* قلنق;
24. eine Art Stockbeil *ṭabar* طبر.

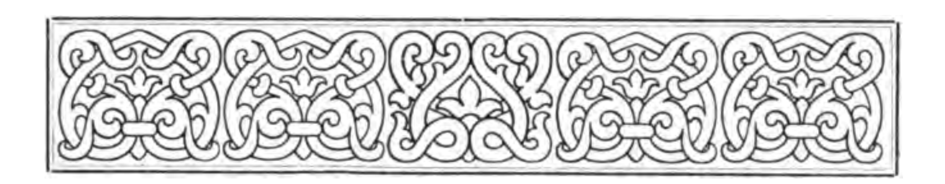

1
2
3
6
7
5
4
8
9
10
13
15
11
14
12
17
18
19
20
21
22 a
22 b
23
24
b
a
16
c
d

قبيط *Ḳabīṭ* ist der gemeine Sattel der Bédu, sowohl zum Reiten gebraucht, als zum Wasser holen, Lasten verladen, zum Ziehen u. dgl.

حداجه *Ḥadāgeh* ist der Lastsattel.

Das hölzerne Gerüst heißt *ra's el-ḥadāgeh* راس الحداجه;
eines der das Dach bildenden Hölzer *ḍalfeh* ضلفه;
die Querhölzer oder Keile *khāš* oder *khābūr* خاش, خابور;
die Löcher, durch die sie gesteckt werden, *šaḳḳ* oder *ḥafar* شقّ, حفر;
das grobe Doppelkissen oder Strohwurst *wuṯr* وثر;
das Packtuch *khēšah* خيشه;
der Inhalt: Stroh oder Heu *tibn, ḥašīš* تبن, حشيش;
die Palmfaserstricke *šerīṭ* شريط;
der Längsstock hat keinen besonderen Namen, er heißt eben Stock *'áṣā* عصا.





Bagdadische Sprichwörter.

Von

A. S. Yahuda.

Mein hochverehrter Lehrer, Herr Prof. NÖLDEKE, dem diese Blätter zu seinem siebzigsten Geburtstage gewidmet sind, hat mir schon früher gelegentlich die Bearbeitung des Bagd. arab. Dialekts als eine Aufgabe bezeichnet, für deren Lösung ich besonders ausgerüstet sei, weil dieser Dialekt mir schon von meinem elterlichen Hause her vertraut ist. Da ich aber zur Zeit an diese Aufgabe noch nicht herantreten kann, so möchte ich die mir hier gebotene Gelegenheit, zur Ehrung unseres allverehrten Altmeisters einen kleinen Beitrag zu liefern, benützen, um in folgendem eine Reihe von Bagdadischen Sprichwörtern aus einer größeren Sprichwörtersammlung mitzuteilen, die ich vor vielen Jahren im Orient angelegt habe. Bei dem mir hier nur knapp zugemessenen Raum muß ich mich selbstverständlich auf eine sehr enge Auswahl beschränken und in der Bearbeitung des sprachlichen Materials mit gelegentlichen lexikalischen Bemerkungen begnügen[1].

---

[1] Die ganze in meinen Händen befindliche Sprichwörtersammlung gedenke ich nach Erscheinen dieser Zeilen in einer Fachzeitschrift zu veröffentlichen. Vielleicht gelingt es mir bis dahin auch, eine eingehende und umfassende Bearbeitung des Bagdadisch-Arabischen selbst vorzunehmen. Auf die Eigentümlichkeiten des Bagdadisch-Arabischen hat schon JUL. OPPERT bei seinem Aufenthalte in Bagdad i. J. 1852 die Aufmerksamkeit gerichtet und in seinem epochemachenden Werk *Expédition scientifique en Mésopotamie,* Paris 1863, Band I, p. 113f. sehr wertvolle Beiträge zur Charakteristik dieses Dialektes mitgeteilt. Später hat auch M. JEANNIER im *Journal Asiat.* VIII série t. XII p. 341 ff. eine Reihe von Mitteilungen über den Bagd. Dialekt veröffentlicht. Der von A. SOCIN in *ZDMG* Bd. 36—37 bearbeitete Dialekt von

Wenn man vom Bagd.-Arab. spricht, so muß man zwei von einander abweichende Mundarten unterscheiden: Das von den Muhammedanern gesprochene und das von den zahlreichen, seit alten Zeiten in Bagdad ansässigen Juden gebrauchte Arabisch[1]. Der Unterschied besteht jedoch nicht so sehr im Sprachgebrauch selbst, als vielmehr in der Aussprache. Während die Aussprache der Muhammedaner sich in mancher Hinsicht mehr oder weniger an die Aussprache des Schriftarabischen, wie sie in den Schulen überliefert worden ist, hält, weist das Jüd. Arab. eine starke Beeinflussung durch fremde Sprachen auf[2]. Was aber den Sprachgebrauch selbst betrifft, so sind beide Mundarten ebenso reich an Lehnwörtern wie an fremdsprachlichen Redensarten und Redewendungen. Es gibt überhaupt keinen andern arab. Dialekt, der eine solche Fülle von aramäischen, persischen, türkischen, kurdischen und zum Teil auch hindustanischen Lehnwörtern und Konstruktionen aufzuweisen hat, wie der bagd.-arab. Dialekt. Trotzdem hat sich der arab. Teil in diesem Dialekt viel reiner erhalten und schließt sich mehr an das Klassisch-Arab. an, als in allen anderen arab. Dialekten[3].

Mosul und Maridin ebenso wie der neuerdings von B. MEISSNER in *Mitteilungen des Orientalischen Seminars* in Berlin 1901, zweite Abteilung, p. 137ff. und in *Beiträge zur Assyriologie* 1903 bearbeitete nordiranische Bauerndialekt sind zwar vom Bagd.-Arab. wesentlich verschieden, enthalten aber sehr lehrreiche Hinweise auf den Bagd. Dialekt

[1] In welchem Verhältnis das Christl. Bagd. zu diesen zwei Mundarten steht, kann ich leider nicht mit Bestimmtheit sagen, jedoch dürfte es allem Anschein nach mehr den arab. Dialekten vom nordwestlichen Mesopotamien ähnlich sein. Die christliche Bevölkerung Bagdad's ist zum großen Teil aus armenischen und chaldäischen Christen zusammengesetzt. Ihre Zahl ist in den letzten Jahren auf 8—10000 angewachsen. Die Zahl der Muhammedaner beläuft sich auf etwa 150000, die der Juden auf etwa 40000. Vgl. VON OPPENHEIM, *Vom Mittelmeer bis zum pers. Golf.* Bd. 2, p. 239

[2] Wenn auch das ganze äußere sprachliche Bild des Jüd. Bagdadischen fremdartig anmutet, so sind doch die Gutturallaute darin viel reiner erhalten als in allen übrigen arab. Dialekten. Ebenso werden die emphatischen Laute sehr stark ausgesprochen. Zwischen ظ und ض sowie zwischen د und د ist wohl ein hörbarer Unterschied wahrzunehmen, aber nur für das scharfe Ohr des Bagdaders vernehmbar

[3] Auch auf diese letztere Tatsache hat schon OPPERT a. a. O. aufmerksam gemacht und dabei versucht, auch assyr.-babylon. Reminiscenzen im Bagd. Arab. nachzuweisen. Letzteren Versuch hat auch B. MEISSNER im *Archiv für Religionswissenschaft* Bd. 5, p. 219ff. und in *Orientalistische Litteraturzeitung* Jahrg. 5, p. 469ff. gemacht. Ein charakteristisches Beispiel, wie sich im bagd.-arab. Dialekt assyr.-babylon. Redensarten erhalten haben, ist die in *Kod. Hammurabi* § 48 enthaltene Redensart vom

Die hier mitgeteilten Sprichwörter gebe ich in jüd.-bagd. Aussprache, da ich sie von bagd. Juden gebrauchen hörte. Die Sprichwörter selbst sind aber darum nicht spezifisch jüdisch; sie werden vielmehr von Juden, Muhammedanern und Christen gleichmäßig gebraucht, nur sind manche gar zu derbe Ausdrücke von den Juden durch mildere, gleichsam salonfähigere ersetzt worden[1]. Da nun die in Bagdad gebräuchlichen Sprichwörter mehrfach auch in andern Gegenden des Orients vorkommen, so war ich im folgenden bemüht nur solche mitzuteilen, welche, soviel ich übersehen kann, ganz spezifisch bagdadisch sind. Wohl habe ich hier und da einige Parallelen aus anderen Gegenden herangezogen, jedoch nur, um den Sinn des betr. Sprichwortes näher zu beleuchten.

Bei der Transkription hielt ich mich an das bei Bearbeitungen arab. Dialekte üblich gewordene Verfahren. Glücklicherweise hat die Aussprache des Jüd. Bagd. nicht jene Mannigfaltigkeit von verschiedenen Vokalfärbungen aufzuweisen, die in manchen andern arab. Dialekten anzutreffen ist. Aber auch sonst halte ich es nicht für zweckmäßig, in der Transkription sechserlei *a* und fünferlei *e* und dgl. streng zu unterscheiden. Ich glaube nicht, daß irgend jemand, selbst ein Araber, imstande wäre, bloß auf Grund einer Transkription, — mögen die verschiedenen Nüancen in der Aussprache der Vokale noch so deutlich durch allerlei verwirrende Zeichen, Punkte und Striche veranschaulicht sein, — die betreffenden Vokale auch nur annähernd richtig auszusprechen, und ich glaube auch nicht, daß durch dieses Verfahren für die Wissenschaft so arg viel gewonnen wird.

Daß ich bei der deutschen Übersetzung in manchen Sprichwörtern das Präsens für das arab. Perf. gesetzt habe, wird man wohl nicht für eine Ungenauigkeit ansehen; es geschah dies lediglich in Rücksicht auf die sprachliche Form des deutschen Sprichwortes. Zum Schluß will ich noch bemerken, daß ich die nichtbagdadischen, nur

„Aufweichen der Schuldtafel in Wasser". So wird noch jetzt in Bagdad von einem Schuldschein, der keine Gültigkeit hat, bezw. wertlos ist, ironisch gesagt انقعو واشرب مايو *(i)nqáʿsū ṷišrāb mṷīṷū* „weiche es auf und trinke das Wasser davon!" Derselbe Sinn liegt auch unzweifelhaft in der erwähnten Stelle bei Hammurabi vor: Dort kann es nur so gemeint sein, daß die betreffende Schuldtafel in Wasser aufgeweicht werden soll, damit die auf der Tafel angebrachte schriftliche Verpflichtung seitens des Schuldners für immer vernichtet werde. Vgl. die verschiedenen Auffassungen D. H. MÜLLER's und PEISER-KOHLER's zur Stelle

[1] Vgl. z. B. unten S. 410, Nr. 27

subsidiär herangezogenen Sprichwörter und Zitate ohne Transkription gelassen habe. Bei Lehnwörtern habe ich, sofern es mir möglich war, nur auf solche aufmerksam gemacht, die entweder ungewöhnlich sind oder einer näheren Erklärung bedürftig erschienen.

---

1. ابو اللحيي الكوسا يسير عيّار *'abu‿lliḥ̣i‿lkōsa iṣ̄ir ʿiẏẏār* „Der Dünnbärtige wird ein Spötter", d. h. es spottet jeder nur über seine eigenen Fehler. كوسا aus persisch كوسه und كوسج: ein Mann mit einem dünnen, kurzen, schiefen und formlosen Bart. عيّار heißt Spötter (im ägyptischen Dialekt aber: Schwindler). تَمْعَيَّر ebenso wie تقشمر heißt „über jemand spotten". Ein كوسج wird allgemein verspottet, und ابو اللحيي الكوسا ist ein Schimpfwort etwa wie „schäbiger Bart". Nur ein langer, schöngepflegter Vollbart befriedigt den Schönheitssinn der Bagdader. Diese Anschauung ist aber nicht echt arabisch: die Beduinen tragen bekanntlich nur selten Vollbärte, und unter den vielen Fehlern, die sie den von ihnen gründlich verachteten Türken vorzuwerfen haben, ist auch das Tragen eines langen Bartes (vgl. BURCKHARDT, *Bemerk. über die Beduinen* p. 226). Zwar ist der كوسج auch in anderen Gegenden des Orients Gegenstand des Spottes, und so sagt man z. B. in Ägypten: لا تسخر بكوسج ما لم تلتحي „verspotte nicht den Dünnbärtigen, solange du selbst noch bartlos bist" (BURCKHARDT, *Arab. Sprichwörter* Nr. 601). Tatsächlich wird aber der كوسج nirgends so ausgelacht wie in Persien, sowie in den benachbarten Ländern, und keiner legt einen so außerordentlichen Wert auf die Pflege eines schönen langen Vollbartes wie der Perser[1].

---

[1] In Bagdad erzählt man sich folgende Geschichte, die sich dort in der guten alten Zeit, als die Paschas nach Belieben hängen und köpfen durften, zugetragen haben soll. Bekanntlich pflegen die Perser ihre Bärte, namentlich vor Feiertagen, mit Henna zu färben. Eines Tages, es war vor نوروز (Neujahrsfest), ließ sich eine Gesellschaft von Persern in einem Bade durch den Badewärter aus einer benachbarten Drogerie Henna holen. Der Drogist, der ein Sunnit war, gab ihnen Sandarach statt Henna. Als die Perser ihre Bärte damit bestrichen, fielen ihnen die Haare aus. Da gab es ein schreckliches Gejammer und Geheul, und die ganze Gesellschaft machte sich auf zum Pascha, um sich Gerechtigkeit zu verschaffen. Der Pascha, der den Spaß durchschaut hatte, und dem die Sache im stillen große Freude machte, ließ den Drogisten sofort holen. „O du Schurke, schrie er ihn an, was hast du zu deiner Rechtfertigung vorzubringen?" „O Herr und Gebieter, erwiderte dieser, möge dich Gott auf ewig über unsere Köpfe schalten und walten lassen! Die Schiiten sagen, der Koran hätte anstatt Muhammad dem Ali offenbart werden

2. اسمو بالحصاد ومنجلو مكسور *'ismū bilḥiṣṣād uminğilu miksūr* „Sein Name ist unter den Schnittern, seine Sichel aber zerbrochen" wird von jemand gesagt, der nach außen hin repräsentiert, aber schon längst sein Vermögen eingebüßt hat.

3. اش مدرينو للشبعان بدرد الجوعان *'aš midrīnu liššib:ān◡(i)b-dard◡(i)ğğū:ān* „Was weiß der Satte vom Kummer des Hungrigen?" (vgl. SOCIN, *Arab. Sprichwörter* Nr. 183). In مدرينو steckt das Partizip der IV. Form, wie schon MEISSNER, *Mitteilungen des Oriental. Sem.* 1901, Abt. 2, Nr. 85 richtig erkannt hat. Das ن wird bei der 3. Pers. sing. stets nach einem Vokal den Verben, Partizipien, Subst., Pron. und auch Präpos. suffigiert, so: خبّينو *ḫibbīnu* „bewahre ihn, verstecke ihn", سقانو *(i)sqānū* „er gab ihm zu trinken", شافونو *šāfōnū* „sie sahen ihn", قلّعونو من عندهم *qillɜōnū min ɜēndem* „sie warfen ihn hinaus", مداوينو *(i)mdāụīnū* (Partizip III) „der ihn Heilende", ريمينو *rēmīnū* (Part. I) „der ihn Werfende", مشترانو (Part. pass. VIII) *mištrānū* „sein Einkauf", ابونو *'abūnū* „sein Vater", لنو *līnu* „ihm", بينو *bīnu* „in ihm", علينو *(e)ɜlēnū* „auf ihm" u. s. f. درد (pers.) „Kummer, Krankheit" wird besonders häufig für „Sorgen" gebraucht.

4. اشى معرفو للبدوى باكل النعناع *'aš(i)mɜerrifu lilbádụi◡b'ák-l◡(i)nniɜnāɜ* „Was versteht der Beduine vom Genuß der Pfefferminze?" Dieses Sprichwort wird gegen jeden angewandt, der sich ein Urteil über Dinge anmaßt, von denen er nichts versteht. (Vergl. Was weiß der Bauer von Gurkensalat?) Pfefferminze gehört zu den deliziösesten Genüssen des Orientalen und ist sprichwörtlich für großen Wohlstand. Man sagt تربّى بالحليب والنعناع „er wurde genährt mit Milch und Pfefferminze" von einem, der mit Aufwand verschwenderischer Mittel erzogen worden ist. Ebenso heißt es von einer Frau, die von ihrem Manne äußerst anständig und mit der größten Fürsorge behandelt wird: قاعدة عندو عالحليب والنعناع *qēɜdī ɜéndu ɜalleḥlīb ụinniɜnāɜ* „Sie lebt bei ihm von Milch und Pfefferminze"[1].

---

müssen, nur habe sich der Engel geirrt und das heilige Buch anstatt dem Ali dem Muhammad übergeben. Wenn sich nun ein Engel so irren konnte, wie viel mehr ein Mensch von Fleisch und Blut. So urteile doch gerecht! In meinem Laden habe ich einige hundert Schubläden mit Drogen; Henna ist rot, und Sandarach ist rot, und beide Schubläden stehen nebeneinander; sollte ich nun einen solchen geringfügigen Irrtum mit meinem Kopfe büßen?" „Bei Gott, dem Herrn der Welt! Der Mensch hat die Wahrheit gesprochen", rief der Pascha und ließ den Spaßvogel laufen. Die Perser aber blieben ohne Bärte

[1] Statt „Milch" wird auch oft *súkkar* „Zucker" gesagt

5. اش ياخذ الحرامي من الجيمع *'aš ịaḫid◡(i)llíḫrāmı min◡iğ-ğīmeɜ* „Was soll der Dieb aus der Moschee nehmen?“ Außer Strohmatten und kahlen Wänden findet man in einer Moschee nichts. Nur in größeren Städten befinden sich in einigen Moscheen auch die sogenannten زوايا, d. h. Räume, wo gelehrte Leute öffentliche Vorträge über Koranwissenschaft und Religionsgesetz halten. Aber auch dort könnte ein Dieb höchstens altes Schuhzeug und abgenutzte Pantoffeln finden, welche die Lehrer und Studierenden vor der Thüre stehen lassen. Die alten Folianten, die in solchen زوايا vorhanden sind, sind kein besonders begehrenswerter Artikel, namentlich wenn es keine Europäer gibt, die für solches „Zeug“ gut bezahlen! Der Sinn des Sprichwortes: Wo man nichts erwarten kann, setzt man sich keiner Gefahr aus.

6. ام المقتول تنام وام المهدهد ما تنام *'imm◡(i)lmiqtūl◡(i)tnām uụ'imm◡(i)llimhádhad ma tnām* „Die Mutter des Gemordeten kann schlafen, aber die Mutter des Gefährdeten kann nicht schlafen“. مهدهد „unsicher, gefährdet“ wird wohl eher mit هدّ „erschüttern, zerstören“ als mit هدّد „bedrohen“ zusammenzustellen sein. مهدهد heißt auch „locker“; so lautet ein Sprichwort السن المهدهد شلعانو اولى *'issinn◡(i) llimhádhad šilɜānu 'aụlā* „Ein wackliger, lockerer Zahn — besser ist's, wenn man ihn auszieht“. Solche quadriliterale Bildungen sind sehr häufig, z. B. شقشق „in Stücke zerreißen“, قلقل und تقلقل „dummes Zeug reden“ u. a. m.

7. ايد المقصوصه تغطّيها ردنها *'īd◡(i)lmiqṣūṣa◡tġeṭṭīha ridna* „Den abgehauenen Arm verdeckt der Ärmel“, d. h. die nächste Verwandtschaft muß die Fehler der Angehörigen zu verbergen suchen.

8. تولّت مرات المصلاوى *(i)tụállet◡(i)mrāt◡(i)lmiṣlāụī* „Die Frau des Mosulaners wird gar herrisch!“ Der großstädtische Bagdader räumt dem Mosulaner eine minderwertige Stellung ein, wie etwa der Berliner dem Potsdamer, und hält ihn auch für beschränkt und kleinlich. Ein ähnliches Sprichwort lautet: حتى الدبّينايي قامت تفسى *ḥétti◡ddibbīnāịi qāmet◡itfássi* „Sogar die Fliege fing an Winde zu lassen!“ Dies wird besonders von einem machtlosen Menschen gesagt, der sich mehr zumutet, als er kann, und sich dazu noch aufbläht und frech benimmt.

9. جا البقيع يريد يمشى مشوة البختيي طارت المشوتين من ايدو *ğa◡libqēɜ iịrīd ịimši mišụet ilbiḫtiịi ṭāret◡ilmišiụten min 'īdū* „Der

Rabe wollte nach Art der Taube gehen, da verlor er beide Gangarten." Wer zuviel will, verliert auch das Wenige, was er hat. Dieses Sprichwort dient aber auch zur Kennzeichnung widriger plebejischer Menschen, welche Vornehmheit und Anmut zur Schau tragen wollen. Die Taube ist nämlich für den Orientalen das Bild der Vornehmheit und Anmut, während der Rabe neben der Eule der Inbegriff alles Widrigen und Verhängnisvollen ist. نختيي und فختيي *fiḫtiįi* aus pers. فاخته „Taube". بقيع ist auch ein Schimpfwort für „Flegel"; für weibliche Personen wird *bqēsa* بقيعه gesagt. طارت من ايدو „aus der Hand fliegen" oder راحت من ايدو „aus der Hand gehen" sind allgemeine Redensarten für „verlieren". Wenn eine Gelegenheit verpaßt wird, sagt man ebenfalls راحت من اليد. Die Verbindung جاء يريد mit einem darauffolgendem Imperf. bedeutet einfach „wollen", so: جا يريد ياكل „er will essen". Folgt darauf ein Nachsatz mit Perf., dann heißt es „beginnen", z. B.: جا يريد يغني وانبحّ حسو *ğa iįrīd iįğánni įinbaḥḥ ḥissu* „er begann zu singen, da wurde er heiser", جا يريد يمشي واتشقلب *ğā iįrīd įimšī įitšáqlab* „er begann zu gehen, da stolperte er". Für تشقلب sagt man auch تكندر. Die شقعل-Bildungen sind im Bagd. Arab. sehr häufig. Ebenso die mimierten Formen wie مَعْيَر (aus عار „tadeln") „verspotten", تمعير „sich lustig machen", مَغْيَب (غاب) „verstecken, bei Seite schieben", تمغيب „sich aus dem Staub machen, sich verstecken", مرجح (رجح) „schaukeln", تمرجح „sich schaukeln, sich wiegen" u. a. m.

10. الجريدي ما وسع بالشق دخّل مكنسي وياتو *illiğrēdī mā įásaɜ biššiqq dáḫḫal mikinsī įiįįānū* „Die Maus konnte nicht in ihr Loch hinein, da schleppte sie noch einen Besen mit!" Wird von Leuten gesagt, die für ihre Ansprüche keine Grenzen kennen. Ebenso wird es von Leuten gesagt, die sich aus einer Verlegenheit dadurch helfen zu können glauben, daß sie noch größere Umstände machen. SOCIN's Auffassung (Nr. 171), wonach sie einen Besen mitnimmt, um ihr Loch damit zu erweitern, ist irrig und beruht auf der etwas undeutlichen Ausdrucksweise des ihm mitgeteilten Sprichwortes. Das bei BURCKHARDT Nr. 469 angeführte ähnliche Sprichwort: فار ما وسع شقّه حطّوا في قعره مرزّبه „Einer Maus war ihr Hinterer nicht weit [genug], da trieben sie einen eisernen Keil hinein" wird nicht (wie BURCKHARDT meint) von „Mitteln gesagt, welche ein noch schlimmeres Übel zur Folge haben, als das ist, dem sie abhelfen sollen", sondern wird von

Leuten gesagt, die einem hilflosen Menschen noch mehr Hindernisse in den Weg legen. Dieses Sprichwort muß übrigens folgendermaßen übersetzt werden: „Eine Maus konnte nicht in ihr Loch hinein, da trieb man ihr eine Mörserkeule in ihren Hintern!" جريدى wird ebenso für „Ratte" wie für „Maus" gebraucht.

11. الجمل يشيل الدهب وياكل العاقول *iǧǧámal iįšīl◡(i)ddáhab uįįāhel◡ilɜāqūl* „Das Kamel trägt Gold und frißt *ɜāqūl*". Letzteres ist eine Stachelpflanze, die als Kamelfutter im Orient sehr bekannt ist. Das Sprichwort wird von einem Geizhals gesagt, der sich nichts gönnt. شال bedeutet auch „etwas wegtun", z. B. يشيل الماعون من على النار „er tut den Kessel vom Feuer weg"; im allgemeinen heißt es aber „tragen", z. B. يشيل اللحمه بايدو „er trägt das Fleisch in der Hand" oder wie es in einem Sprichwort heißt: اللي يشيل الدهن يدهّن واللي يشيل الطين يطيّن *illi◡įšīl (i)ddīhin◡iįdáhhen įilli◡įšīl (i)ṭṭīn◡iįṭṭaį-įin* „Wer Fett trägt, macht fettig, und wer Straßenkot trägt, macht schmutzig" (vgl. wer Pech angreift, besudelt sich).

12. الحمار اعرج والكروة سوا *illiḥmār 'aɜɜaǧ įilkarįa sáįa* „Der Esel hinkt, und der Lohn soll der gleiche sein?" In der Aussprache des اعرج wird das ر regressiv assimiliert.

13. خبز الناس فى بطن الرّجال دين *ḫibez (i)nnās fī báṭn (i)rriǧǧāl dēn* „Der Leute Brot ist bei einem Manne eine Schuld". Wenn ein Orientale bei einem anderen etwas genossen hat, so fühlt er sich schon verpflichtet. In Palästina habe ich oft beobachtet, daß Kunden, die vom Lande zu einem Kaufmann in die Stadt kommen, um ihre Einkäufe bei ihm zu besorgen, nicht eher zu den ihnen nach üblicher Landessitte aufgetischten Süssigkeiten und dergleichen greifen, bis sie mit dem Kaufmann handelseinig geworden sind. Die dabei angewendete Redensart lautet gewöhnlich: والله ما بطعم عندك عيش وملح قبل ما بتخلص الفصيله „Bei Gott, ich koste weder Brot noch Salz bei dir, bis der Handel abgeschlossen ist!"[1] Sonst würden sich die Kunden genieren, weiter zu handeln, und müßten den verlangten Preis geben. فى بطن heißt einfach „in", z. B. فى بطن القُبّه „in der Stube", فى بطن العلبه „in der Büchse", فى بطن الكيس „im Sack". Vom Menschen wird es aber gewöhnlich im Sinne von „Schuld" gesagt, z. B. لنى فلوس ببطن فلان *līni◡flūs◡(i)bbáṭn◡(i)flān* „ich habe Geld bei N. N." d. h. er schuldet mir so und so viel. — رجّال „Mann" ge-

[1] Dieselbe Sitte liegt auch Gen. 24, 33 zu Grunde

wöhnlich im Gegensatz مرا „Frau"; hier bedeutet es aber: ein biederer, tatkräftiger Mann. Man sagt z. B. لو وقعت سير رجّال *lau͜(i)uqáit sir riğğāl* „Bist du gefallen, so sei ein Mann!" oder: ما كل من جا وشدّ عمامه قال انا رجّال „Nicht jeder, der da kommt und sich einen großen Turban umbindet, kann sagen: ich bin ein Mann!"

14. ادفعها بقصبه قبل ما تدفعها بمردي *'idfáiā͜bqáṣbā qábl mā tidfáiā͜bmárdī* „Stoße es ab mit einem Rohr, ehe du es mit einer Stange abstoßen mußt", d. h. das Übel kann im Anfang leicht beseitigt werden. مردى ist eine Bambusstange, die auch als Ruder verwendet wird.

15. راح للشطّ يغسل ايدينو وغرق بينو *rāḥ liššaṭṭ ịiġsil 'īdēnū͜u-ġáraq bīnū* „Er ging zum Fluß, um sich die Hände zu waschen, da ertrank er darin". Wird vom Übereifer gesagt. Bei BURCKHARDT Nr 296 heißt es راح يتوضّي غرق, was mehr für muhammedanische Verhältnisse paßt. BURCKHARDT's Deutung, wonach es heißen soll: „Er erwartete einen Vorteil, allein anstatt dessen traf ihn das Verderben", wird kaum richtig sein. Vom Übereifer werden in Bagdad auch folgende zwei Sprichwörter gesagt جا يفتّحلها عيونها شلعها *ğā ịiftaḥla (u)iịūnā͜šláiā* „er wollte ihr die Augen öffnen, da riß er sie ihr heraus"; ebenso جا يكحّلها وعماها *ğā͜(i)ịkeḥḥila ịiimāha* „er wollte ihr Augenpulver einstreuen, da machte er sie blind" (vgl. SOCIN a. a. O. 122. 123). In beiden wird an den Heilkünstler gedacht, der einer Frau das im Orient allgemein gegen Augenkrankheit angewandte Pulver in die Augen streuen will. كحّل heißt sonst auch „die Augenlider mit Schwärze schminken". شلع ist analog zu قلع „ausreißen, etwas mit Gewalt ausziehen".

16. الرقعه تغلب الحائك *irriqia tiġlib ilḥāịik* „Der Flicken besiegt den Weber", d. h. wer sein Kleid flickt, braucht kein neues anzuschaffen. Der Weber kommt also zu Schaden. Wird gebraucht von geringfügigen Dingen, die die Wirksamkeit großer Männer beeinträchtigen.

17. الزاني يخاف على مراتو والحرامي يخاف على عباتو *izzānī͜ịḫāf iála͜mrātū ịilliḥrāmī͜ịḫāf iala͜ibātū* „Der Ehebrecher fürchtet für sein Weib, der Einbrecher für seinen Mantel [den er während der „Arbeit" beim Einbruch ablegt]".

18. الزبل على الخانجي *izzibil iala͜lḫānğī* „Der Kehricht fällt dem Chanbesitzer zu", d. h. der Hauswirt ist für jede Missetat ver-

antwortlich. In einem Chan werden bekanntlich ganze Karawanen beherbergt, und Menschen mit Reit- und Lasttieren rasten nebeneinander. Daß aus einem solchen Institut, das gleichzeitig als Herberge und Stall dient, viel Mist wegzuschaffen ist, versteht sich von selbst. Da nun die Chans noch nicht mit dem Komfort europäischer Hotels mit Kellnern und Hausknechten ausgestattet sind, so bleibt dem Wirt nichts anderes übrig, als sich selbst an diese Arbeit zu machen.

19. الشادی قعد یوسّخ بالجیمع قالولو یا مصخم ما تخاف من الله یمصخك قال وی گرگ اسیر غزاله *(i)ššādī qaʿad iṷṷássiḫ biğğīmeʿ qālōlū mā◡tḫāf min◡allāh ṷimṣáḫak qāl ṷi gárag◡asīr ġazāla* „Der Affe begann in der Moschee Schmutz zu machen. Man sprach zu ihm: Du Elender! Fürchtest du dich nicht vor Gott, daß er dich verwandelt? Er antwortete: Wirklich? dann müßte ich eine Gazelle werden!“ شادی pers. „heiter, fröhlich“ ist die gewöhnliche Bezeichnung für „Affe“ bezw. „Meerkater“. In Syrien wird er ähnlich سعدان „der Glückliche“ oder „Heilbringende“ genannt. Diese Bezeichnungen sind aber Euphemismen, da doch der Affe als böses Omen gilt. مصخم (aus سخم) „rußig“ ist ein Schimpfwort. صخم وجو *ṣáḫḫam ṷiččū* „daß sein Gesicht mit Ruß geschwärzt werde“ ist ebenfalls ein Scheltwort und bedeutet soviel als: „möge er vor Gram und Kummer zu Grunde gehen!“. گرگ türkisch anstatt des sonst üblichen arabischen لازم. Die Gazelle steht hier im Gegensatz zum Affen, da sie beide als Extreme für Schönheit und Häßlichkeit gelten. Zum Verständnis der Antwort des Affen muß darauf hingewiesen werden, daß der Affe zu denjenigen häßlichen und fluchwürdigen Tieren gehört, in welche die Frevler verwandelt werden sollen (Koran II v. 61) und daß مسخه الله قردًا schon in alten Zeiten als eine arge Verfluchung galt. Unser Sprichwort wird in einer anderen Fassung auch im Ägyptischen gesagt (vgl. BURCKHARDT 132), aber nicht, wie B. meint, „von eingebildeten Menschen“, sondern, wie die deutliche Ausdrucksweise in der bagdadischen Form beweist, von Menschen, die tief stehen und sich alles erlauben, weil sie nichts mehr zu verlieren haben[1].

20. شین اللی فضلو الحرامی اخذو فتاح الغال *šēn (i)lli fiḍḍálū◡(i)*

---

[1] Von eingebildeten Menschen wird ein anderes Sprichwort, das dem Obigen ähnlich ist, gesagt: وصفنا الملّا خری بالجیمع „wir lobten den Mulla, da verunreinigte er die Moschee“, vgl. SOCIN a. a. O. Nr. 170

llihrāmī 'ahádū fittāh (i)lfāl „Was der Dieb übrig gelassen, nahm der Kartenschläger". Eine gewöhnliche Erscheinung im Orient. Wenn bei jemandem ein Einbruch verübt wird, nimmt der Geschädigte, in Ermangelung einer strengen und gewissenhaften Polizei, seine Zuflucht zu dem Kartenschläger, um auf die Spur der Diebe zu kommen.

21. شجرة الما تكلكل على اهليها عساها تبس *šáğret (i)lmā‿tkálkel ʿala 'ahlā ʿasāha tibas* „Der Baum, der den Seinigen [d. h. den unter ihm Sitzenden] keinen Schatten spendet, möge verdorren!". Von reichen Verwandten, die sich um ihre armen Angehörigen nicht kümmern.

22. الصديق يشوف الراس والعدو يشوف المداس *illiṣdīq iyšūf‿irrās uilʿádū iyšūf‿(i)llimdās* „Der Freund sieht auf den Kopf, der Feind aber sieht auf die Schuhe", d. h. der Wohlwollende sieht nur das Gute, der Übelwollende nur das Schlechte und Wertlose. Die Schuhe sind symbolisch für etwas Niedriges und Minderwertiges. Eine große Erniedrigung ist es, wenn man von Jemandem sagt: ما يسوا مداس „er ist keinen Schuh wert". Will man einen herabsetzen, so sagt man ihm مداسى علي راسك „Mein Schuh über deinem Kopf"[1].

23. حلّشتها بلّشتها بزويج النصارى *hillášta billáštā bizyiğ‿innṣāra* „Verwickelt hast du sie in eine christliche Heirat". Die christliche (sc. katholische) Ehe ist unlösbar. Dieses Sprichwort ist besonders in muhammedanischen Kreisen verbreitet und wird gesagt, wenn jemand sich aus einer verwickelten Angelegenheit nicht heraushelfen kann. Einem Muhammedaner, der „bei der Scheidung" علّي الطلاق nur zu schwören braucht, um seine Frau los zu werden, muß eine „christliche Ehe" in der Tat als eine ganz verwickelte Geschichte vorkommen! بلّش heißt „jemand in etwas verwickeln". تبلّش ب heißt „sich an jemand in belästigender Weise halten, sich jemand aufdrängen". Was حلّش bedeutet, vermag ich nicht zu sagen, glaube aber, daß es bloß ein مردوف zu بلّش ist.

24. الطير وين ما صقط لقط *iṭṭēr yēn mā ṣáqaṭ láqaṭ* „Wohin der Vogel fällt, pickt er". Ein tüchtiger Mensch verdient überall sein Brot.

---

[1] In Verbindung damit vgl. die Redensart: על אדום אשליך נעלי „auf Edom werfe ich meinen Schuh" Ps. 60, 10. 108, 10; ferner ואביון בעבור נעלים „und den Armen um den Preis von zwei Schuhen" Am. 2, 6. 8, 6

25. العصايى طلعت من الجنّه *(i)llisṣâi̯i̯ ṭâlzet min◡iğğanna* „Der Prügelstock stammt aus dem Paradies": darum ist er auch sehr nützlich.

26. العصفور يزمّط قدام مراتو *(i)lzeṣfûr◡iẓẓamet qiddām◡(i)mrâtû* „Der Spatz prahlt vor seinem Weibchen". زمّط „in prahlerischer Weise von sich reden" wird auch gebraucht von jemandem, der starke Drohungen gegen einen anderen ausstößt, z. B. اش قتزمّط *'aš qâtzâmmeṭ* „was prahlst du da mit deinen Drohungen?"

27. عند الحبلت شدّت الباب *zind ilḥáblet šáddet ilbāb* „Erst als sie schwanger wurde, schloß sie die Türe!", d. h. „nachdem das Kind in den Brunnen gefallen ist, deckt man den Brunnen zu." (Viel drastischer und derber lautet dieses Sprichwort bei MEISSNER l. c. Nr. 7 und BURCKHARDT Nr. 138). Wenn man etwas Versäumtes zu spät nachholt, so sagt man: عند الشاح طهّرونو *zend◡(i)lšāḫ ṭihhrōnū* „als er ein Greis wurde, hat man ihn beschnitten" oder بعد ما شيّب ودّونو للكتّاب *bázd mā šai̯i̯ab y̯iddōnū lilkittāb* „nachdem er ein Greis geworden war, brachte man ihn zur Schule!" كتّاب ist eine Kinderschule, wo man Schreibunterricht erteilt und den Kindern die Anfangsgründe der Sprache beibringt. مدرسه ist schon eine höhere Schule und wird sowohl von Knabenschulen als auch von Seminarien bezw. Hochschulen gesagt. شدّ الباب „die Türe zubinden" für „die Türe schließen" ist dem pers. در بستن nachgebildet. Sonst sagt man auch ترس الباب.

28. عند الجمل حمل الموخل ناخ *zénd iğğámal ḥámal (i)lmūḫel nāḫ* „Kaum hatte das Kamel das Sieb getragen, da kniete es schon nieder". Von jemandem, der schon nach der geringsten, zu seinen Kräften in gar keinem Verhältnisse stehenden Arbeit Ruhe sucht.

29. قالوا شمّر سار المزلّط يرجف *qālū Sámmar sār (i)llimẓállaṭ i̯irğif* „Man sprach: „Die Schammar kommen!", da begann der Bettler zu zittern." Die Schammar sind ein in Mesopotamien weit verzweigter und allgemein gefürchteter Araberstamm. Ihre räuberischen Streifzüge sind der Schrecken der ganzen Bevölkerung. „Wer den Schammar in die Hände fällt," heißt es, „kommt nur mit dem Leben davon." Besonders gefürchtet sind die um den Tigris ansässigen Stämme, und seitdem sie 1831 Bagdad drei Monate lang belagerten und das ganze Tigrisgebiet verwüsteten und ausplünderten, sind sie sprichwörtlich geworden. Unser Sprichwort wird zur Charakterisierung von Leuten

gesagt, die die größte Furcht da an den Tag legen, wo gerade sie am allerwenigsten Grund hätten, sich zu fürchten. Ausführlich über die Schammar vgl. das ausgezeichnete Werk VON OPPENHEIM's *Vom Mittelmeer bis zum persischen Golf*, Band 2, p. 53ff. مزلّط „der Nackte" ist auch in andern Gegenden des Orients eine gewöhnliche Bezeichnung des Armen. طلع بالزّلط heißt „bloß mit dem Leben davon kommen", ebenso „leer ausgehen".

30. القحفه تغار وتزني والحرّة تغار وتبكي *ilqáhfa‿tġār (u)ųtiznī ųulhúrrā (i)tġār (u)ųtibkī* „Ein schlechtes Frauenzimmer wird eifersüchtig und hurt; eine tugendhafte Frau wird eifersüchtig und weint" (vgl. BURCKHARDT 460). قحفه heißt eine Hure. Im übrigen Orient sagt man dafür قحبه. Vgl. *ZDMG* 39, 575.

31. الكان الجمل يعاين حدبتو كان وقع وانكسرت رقبتو *ilkān iġ-ġámal‿(i)įзāįin ḥidbitū kān ųáqaз ųinkásret riqbitū* „Wenn das Kamel seinen Höcker sähe, es fiele zu Boden und bräche das Genick". Gegen jemand, der den Splitter in dem Auge des andern sieht und den Balken in seinem eigenen Auge nicht gewahrt.

32. الكردى جو يريدون يصلّبونو طلب حبل منقّش *ilkirdī ġō‿i-įrīdōn‿iįselbōnū ṭálab ḥábel (i)mnáqqaš* „Man wollte einen Kurden hängen, da bat er um einen bunten Strick"[1]. Der Kurde ist sprichwörtlich wegen seiner Einfältigkeit und Dummheit. Dies kommt in einer Reihe von sehr verbreiteten und häufig angewandten Sprichwörtern zum Ausdruck. So z. B. الكردى شال الحمل وقعد على حمارو *ilkirdī šāl ilḥimel (u)ųqáзad зala‿ḥmārū* „Der Kurde trägt die Last und sitzt auf dem Esel". الكردى من شيّب يسير راعى الصخول *ilkirdī min šáįįab (i)įsīr rāзī‿ṣṣḫūl* „Der Kurde, wenn er alt wird, dann wird er ein Hirt von Zicklein". الكردى دُنّيًّا ولو صار وَلِيًّا لو كان بالكردى خير لقام منه نبيًّا „Der Kurde ist närrisch, selbst wenn er ein Heiliger wäre; wenn am Kurdengeschlecht etwas Gutes wäre, so wäre doch einmal ein Prophet aus ihm hervorgegangen" (vgl. SOCIN l. c. 265 und 261). Als ganz besonders störrig, plump und dumm gilt der Nomaden-Kurde, der كچرى *kičrī* genannt wird[2]. حماقه كچريى *ḥamāqa*

[1] Vgl. SOCIN 340. Ein ähnliches Sprichwort (ibid. 332) wird vom müssigen Schwätzer gesagt: الفضولى ودّوه لجهنم قال الحطب ندى „Man brachte den Schwätzer in die Hölle, da sagte er: Das Brennholz ist feucht!"

[2] Nach ihm wird auch ein in Bagdad sehr beliebtes Reisgericht mit Linsen *kičrī* genannt. Man könnte *kičrī* als die Leibspeise der Bagdader bezeichnen

kičrīǧī ist der höchste Grad von Dummheit. Man sagt auch القمل والجراد والعرب والاكراد كلهم على فساد „Die Korulons und die Heuschrecken, die Beduinen und die Kurden, sie alle sind verderblich" (vgl. SOCIN 262 und MEISSNER 63).

33. لا تعد شهورات الحبلى *la◡tɜédd◡(i)šhūrāt◡(i)lḥiblē* „Zähle nicht die Monate der Schwangern", d. h. Kümmere dich nicht um etwas, was dich nichts angeht!

33ª. لا تتباهين بثوب عرصك بعد شهرين وبنبان عكسك *lā titbāhēn (i)bṭōb ɜirṣek baɜd šahrēn (u)ẏiinbān ɜiksek* „Prahle nicht mit deinem Hochzeitskleide, nach zwei Monaten wird dein Ellbogen herausgucken!" Die Angeredete ist hier die Braut. Ähnlich wird gesagt يا زرع لا تتمايل غدا وبجيك المنجل *ẏā zárɜ lā titmāẏal ġádā ẏiğīk ilminğal* „Wiege dich nicht, o Kornfeld; morgen kommt über dich die Sichel!" تباهى „sich rühmen, großtun, prahlen"; تمايل „sich kokett hin und her bewegen". Dies wird sowohl von Frauen als auch von Männern gesagt im Gegensatz zu تغنّج, welches in der Regel nur von Frauen gesagt wird.

34. الطع من سنى وابات متهنّى *'alṭaɜ min sinni (u)ẏabāt mithánnī* „Ich lecke an meinen Zähnen und schlafe vergnügt". Wörtlich: „ich lecke von meinen Zähnen". Der Sinn: lieber hungrig bleiben, als die Wohltat anderer in anspruch zu nehmen.

35. الما عندو بنيتى حلوة يبوسها گرگ ياخد بشعه ويقلّا وى اش ما احلاك *ilmā ɜéndū◡bnētī ḥilẏā (i)ẏbūsā gárag ẏāḫed bišɜa ẏīqillā ẏī◡š◡mā◡ḥlākī* „Wer kein schönes Mädchen zu umarmen hat, muß ein häßliches in seine Arme nehmen und ihm sagen: O wie bist du doch so schön!", d. h. „In der Not frißt der Teufel Fliegen". بوس „umarmen und küssen", تباوسوا „sie umarmten sich", حضن und تحاضنوا „in die Arme nehmen", auch ohne sich zu küssen. بنيتى diminutive Form aus ابنة mit suffigiertem يا الوحدة, nach pers. Sprachgebrauch, ist in Bagdad allgemein gebräuchlich für Mädchen.

36. لقمة الكبيرى ما تنزل بالحلق *liqmet (i)llikbīrī mā tinzel bilḥalq* „Ein großer Bissen geht nicht durch den Schlund", d. h. eine große Beleidigung kann man nicht einstecken. Mit der Vorstellung einer Beleidigung als „Bissen" steht die Redensart in Verbindung: اكل عزارة er „ass" einen heftigen Tadel, eine ungebührliche Zurechtweisung, d. h. er ließ es sich gefallen. Im Bagdadischen sagt man für عزارة auch تشتومايى *tištumāẏī* „eine arge Beschimpfung". Man sagt auch all-

gemein: er „ass" eine Tracht Prügel, von einem, der Prügel bekommt[1]. Ebenso اطعمه قتله er gab ihm eine Tracht Prügel zu „essen". Eine ungewöhnliche, beleidigende Zumutung wird auch mit لقمه كبيرى bezeichnet. Von etwas, was unerträglich ist, sagt man ما تنزل بالحلق „es geht nicht durch den Schlund". Ebenso sagt man von einem neidischen, mißgünstigen Menschen ما تنزل بحلقو „es geht nicht durch seinen Schlund", d. h. er kann es vor Neid nicht ertragen.

37. مصفوفين العمايم والجيوب نضاف *miṣfūfīn‿(i)lliɜmāįim įiǧǧįūb (i)nḍāf* „Die Turbane sind aufgesetzt, die Taschen aber leer", d. h. „außen fix, innen nix". عمامه ist ein großer Turban, nach Art der vornehmen, angesehenen Leute. Die einfachen Leute tragen چيتايي *čītāįī* ein buntgefärbtes Tuch (aus pers. چيت bezw. hindustanisch چهيت) oder شاشهيي ein blau oder violett gefärbtes Tuch.

38. المفلس بالقافله امين *illimfállis bilqāfla 'amīn* „In der Karawane ist der Unbemittelte sicher" [vor Beraubung]. مفلّس der keinen فلس Pfifferling hat. فلّس heißt „Bankrott machen".

39. مكنوس ومرشوش والزبل للركبه *miknūs umiršūš įizzibel lirrikbā* „Ausgefegt und gesprengt, und doch reicht der Kot bis ans Knie!" Von jemand, der trotz großen Getues doch nichts Richtiges fertig bringt.

40. من جوا يكشى يكشى ومن برّا ضراط محشى *min ǧáųųā įikšī įikšī umin barra‿ḍrāṭ miḥšī* „Nach außen hin tut er spröde und stolz, und innen ist nichts als gefüllte Winde". ضراط محشى ein derber Ausdruck für „nichts". Im Ägyptisch-arabischen sagt man يكنّى statt يكشى[2], doch scheint mir die tert. ى ursprünglicher zu sein[3].

41. اليستحى من بنت عمو ما تجينو ضنّه *ilįistáḥī min bint ɜámmū ma‿tǧīnū ḍánnā* „Wer sich vor seiner Frau geniert, den trifft kein Verdacht" [daß er mit anderen Frauen verkehrt]. بنت عمّ bedeutet jetzt „Schwäherstochter" und nicht, wie man es gewöhnlich auffaßt, „Kousine". Der Schwiegervater wird von beiden Ehegatten

---

[1] Herr Prof. GOLDZIHER macht mich darauf aufmerksam, daß es dem persischen خوردن nachgebildet ist

[2] Vgl. BURCKHARDT l. c. p. 82 zu يكنّى und p. 316 zu كِنّة

[3] Meine Vermutung findet eine Unterstützung in כשית Deut. 32, 15. Dieses ἁπ. λεγ., dessen Bedeutung bis jetzt nur aus dem Zusammenhange erraten werden konnte, tritt erst durch Vergleichung mit unserem كشي in's rechte Licht

عمّي angeredet, die Schwiegermutter مرات عمّي. Der Mann ruft seine Frau بنت عمّي, und die Frau redet ihn mit ابن عمّي an. Bei allen diesen Anreden wird an die ursprüngliche Bedeutung „Onkel" für عمّ gar nicht mehr gedacht[1].

42. اليعاشر القوم اربعين يوم يسير منهم وبحد *illiįзāšer ilqōm 'arbзīn įōm iįsīr minnem ųęḥed* „Wer mit Leuten vierzig Tage umgeht, wird einer von ihnen", d. h. man kann sich dem Einflusse seiner Umgebung nicht entziehen. Das Sprichwort ist sehr charakteristisch für die rasche Assimilationsfähigkeit der Orientalen.

43. يسوّى للجنّى آذان *(i)įsaųųī liğğinnī 'aḏān* „Er setzt dem Teufel Ohren auf". Von einem übergescheiten Menschen.

44. يعاين البقايي ويضيّع الجمل *(i)įзāįin ilbiqqāįī ųīḏaįįiз iğğámal* „Er sieht die Wanze und verliert das Kamel aus dem Auge". Für عاين „sehen" wird auch häufig قشع gebraucht.

45. من شيحون لبيحون يقضيها بالفاتحه *min šīḥōn lībīḥon įiqḍīhā bilfātḥa* „Von Schīchōn bis Bīchōn — das macht er bloß mit der Fātcha". Diese ganze Reise macht er, indem er bloß die ersten Verse des Korans hersagt, mit denen ja jeder Moslim ein größeres Unternehmen beginnt. Dies wird gegen leichtfertige Menschen gesagt, die mit allem rasch fertig sind. Indeß wird es auch von jemand gebraucht, der alles mit Aufwand geringer Mühe zu erreichen versteht. Wo die Orte شيحون und بيحون liegen, konnte ich nicht ermitteln. Bei NIEBUHR, *Reisebeschreibung* Bd. 3, p. 97 finde ich nur خان شيحون, das auf dem Wege von Damaskus nach Aleppo liegen soll. Nach der Aussage eines Bagdaders sollen es zwei Flüsse sein.

46. من العالم بالك ومن الملّا احفض عيالك *min ilзālem bālak umin ilmúllā◡ḥfiḍ iзįālak* „Vor dem Gelehrten hüte deinen Verstand, vor dem Gottesgelahrten — dein Weib". Der Gelehrte könnte dich blamieren und der Mulla dir deine Frau verführen. Der Mulla ist zwar kein Geistlicher im europäischen Sinne, hat aber doch infolge seiner spezifischen Gelehrsamkeit als Kenner des muslimischen Religions-

---

[1] Daß عمّ „Onkel" als Bezeichnung des „Schwiegervaters" dient, hängt mit der Sitte zusammen, daß Vettern ihre Kousinen heirateten. Bei den Beduinen hat noch heute der „erste Vetter" das Vorrecht auf seine Kousine, und sie darf nur dann einen andern heiraten, wenn ihr Vetter auf sein Recht verzichtet. Bei den Städtern hat sich aber diese Sitte nicht mehr erhalten (vgl. BURCKHARDT, *Bemerk. über die Beduinen* p. 91 und 219)

gesetzes eines gewissen geistlichen Charakter. Er ist homo religiosus und macht meistens gute Geschäfte mit seiner „Religiosität". Der hier zum Ausdruck gebrachte Verdacht gegen ihn dürfte ebenso begründet oder unbegründet sein, wie das gleiche Mißtrauen gegen die Mucker aller andern Konfessionen.

47. عند التيس لقى ماى بلّ شويربو *ɜend ittēs láqa mṷāį ball‿(i)-šṷeribū* „Als der Bock endlich Wasser gefunden, benetzte er bloß seinen Schnurrbart". Von Leuten, die es nicht verstehen, eine lange gesuchte Gelegenheit richtig auszunutzen. Vgl. BURCKHARDT 373. Die dort gegebene Deutung wird kaum richtig sein.

48. دنبة الكلب خلوها اربعين يوم بالقصبة وطلعت عرجاء *dánbet ilkálb ḫillūhā 'arbɜīn įōm bilqáṣba (u)ṷṭálɜet ɜérǧā* „Man legte den Schwanz eines Hundes vierzig Tage in ein Rohr, dennoch kam er krumm heraus". Von unverbesserlichen Menschen.

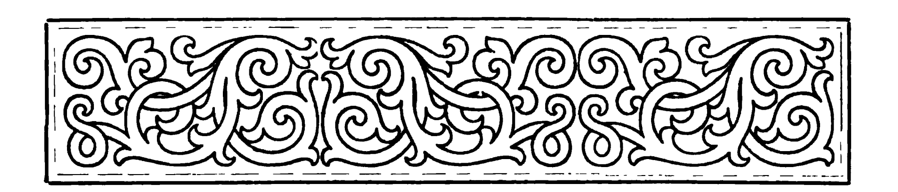
49. ويحد قتحترق دقنو جا اللاخ يريد يشوى عليها چفتة *ṷeḥed qātiḥtáriq dáqnū ǧa‿llaḫ (i)įrīd įišṷi‿ɜlīha čiftā* „Dem einen brennt der Bart und der andre will *čiftā* daran braten". *čifta* (pers. *kiftē*) ist eine Hammelroulade, die aus fein gehacktem Fleisch mit Zusätzen besteht und über einem leichten Kohlenfeuer am Spieß hergestellt wird. Vgl. SOCIN l. c. 471.

50. من عانه لهيت على لقمة فريد *min ɜāna‿lhīt ɜala liqmā frēd* „Von Āna nach Hīt bloß um einen einzigen Bissen!"[1] Āna und Hīt sind zwei am Euphrat gelegene, ziemlich weit von einander entfernte Städte. Dieses Sprichwort wird im allgemeinen von jemand gebraucht, der Großes unternimmt, um einen kaum nennenswerten Gewinn zu erzielen, ist aber im Grunde auf die im Orient häufigen Schmarotzer طُفيليون *ṭufēįlįįūn* gemünzt, die es nicht verschmähen, von einem Ende der Stadt bis zum andern zu trotten, wenn es gilt, an einer Festmahlzeit teilzunehmen. Ähnlich sagt man auch in Kairo غدوة فى الصعيد ما هو بعيد „Ein Schmaus in Oberägypten ist wahrlich nicht so weit von hier", d. h. für einen Schmarotzer ist eine Wanderreise von Kairo nach Oberägypten nicht zu viel, wenn er nur Aussicht auf ein opulentes Mahl hat. In früheren Zeiten bildeten die *ṭufēįlįįūn* ganze Zünfte und fehlten bei keinem Feste. Zwei der berühmtesten Schmarotzer, die wegen ihrer Zudringlichkeit sprichwörtlich wurden,

[1] So wurde es mir erklärt. Ich vermute aber, daß mit *frēd* bezw. *frīd* irgend eine Speise gemeint sein muß

sind Saʿīd und ʾAšʿab. So heißt es von ersterem in Ägypten ان سلمت الدار من سعيد ما يجئ احد من بعيد „Wenn ein Haus nur vor Saʿid sicher ist, so kommt sonst kein Mensch von der Ferne" (vgl. BURCKHARDT 462 u. 63). Ganz besonders berühmt war aber ʾAšʿab, namentlich wegen seiner Habgier, und schon in sehr früher Zeit sagte man لا تكون اشعب فتتعب „sei nicht habgierig wie ʾAšʿab, sonst wirst du ein mühseliges Leben haben" (vgl. Fīruzabādī, *Qāmūs* s. v. شعب). Auf eine Frage, wie weit er in seiner Habgier gegangen sei, soll er folgendes erwidert haben: Ich bin noch nie einer Braut im festlichen Zuge begegnet, ohne daß ich dachte, man führte sie zu mir heim; und nie bin ich einem Leichenzug begegnet, ohne daß ich annahm, der Verstorbene habe mir ein großes Vermögen vermacht; und so oft ich einen Diener mit einer mit deliziösen Speisen beladenen Platte auf der Straße traf, kehrte ich schleunigst nach Hause in der Einbildung, daß jene Platte für mich bestimmt sei. Den Höhepunkt erreichte ich aber, als mich eines Tages die Straßenbuben furchtbar belästigten und ich sie los werden wollte: Ich sagte zu ihnen, sie sollten in eine von meiner Wohnung ziemlich entfernte Straße gehen, da es dort ein großes Festessen gäbe. Kaum waren sie davon gelaufen, da dachte ich mir: bei Gott, ich könnte doch am Ende Recht haben!, und lief ihnen sofort nach.





Aegyptiaca.

Von

Friedrich Schwally.

Von kaum einem Lande der Erde besitzen wir eine so zuverlässige Beschreibung seiner Sitten und Gebräuche, wie sie der englische Reisende E. W. LANE für das moderne Ägypten geliefert hat. In den 70 Jahren, welche seit Erscheinen der *Manners and Customs of the modern Egyptians* verflossen sind, hat sich natürlich auch in dem konservativen Orient mancherlei verändert. Andererseits ist der Stoff der Volkskunde so unermeßlich groß, daß er niemals ganz erschöpft werden kann, und daß selbst den bekannten Erscheinungen immer neue Seiten abzugewinnen sind. Ich will das an ein paar Beispielen veranschaulichen, da ich in der nächsten Zeit wahrscheinlich nicht dazu kommen werde, meine auf zwei Reisen gesammelten Beobachtungen als Ganzes vorzulegen.

Es ist bekannt, daß die meisten Muslime sich mit einer Frau begnügen. Ausnahmen von dieser Regel sind aber doch viel häufiger, als man auf Grund der besten Reisewerke vermuten sollte. Ein großer Teil der Männer, welche durch ihren Beruf genötigt sind, in regelmäßigen Zwischenräumen und auf längere Zeit an einem fremden Orte zu verweilen, hält sich an diesem eine zweite Frau. Fast alle frisch eingewanderten berberinischen Diener haben in ihrer Heimat eine Frau sitzen, was sie aber nicht abhält, am Orte ihrer Dienstbarkeit nochmals zu heiraten, so daß sie nunmehr zwei Frauen samt dem Nachwuchse zu unterhalten haben. Arme ägyptische Mädchen gehen

Ehen mit Berberinern sehr gerne ein, da diese in dem Rufe stehen, ihre Frauen besser zu behandeln als die den niederen Ständen angehörenden eingeborenen Männer. Wenn ein solcher Berberiner wieder in seine Heimat zurückkehrt, scheidet er sich in der Regel von seiner ägyptischen Frau, nimmt aber die Kinder, besonders wenn es Knaben sind, mit. Er braucht in diesem Falle der Geschiedenen nichts für den Unterhalt der Kinder zu bezahlen, und diese müssen später für ihn arbeiten.

Die Zwei-Ehe ist auch nicht selten unter der niederen Bevölkerung der Städte, z. B. bei kleinen Handwerkern und Krämern, welche die Last des Lebens fast mit derselben Leichtigkeit tragen wie die großen Paschas. Ein Teppichmacher, dessen Vertrauen ich besaß, ohne jemals für einen Piaster bei ihm gekauft zu haben, erzählte mir einmal, er müsse jeden Tag 30 große Piaster verdienen, um seine beiden Frauen zu unterhalten. Diese wohnen weit auseinander in verschiedenen Quartieren der Stadt und haben sich niemals gesehen, was aber ihre Eifersucht nur erhöht. Sie haben den beständigen Argwohn, daß die eine mehr Geld von ihrem Manne bekomme als die andere. Der Mann hat keine eigene Wohnung, sondern bringt bei jeder Frau abwechselnd eine Woche zu, wobei das von einer dritten, aber jetzt geschiedenen Frau stammende siebenjährige Söhnchen mitgehen muß.

Die Hochzeits-Zeremonien finden in der *leilat el-duchle* einen vorläufigen Abschluß. In dieser Nacht sieht der Bräutigam zum ersten Male das Antlitz der Braut, überzeugt sich von ihren körperlichen Reizen und defloriert sie. Die Defloration ist aber keineswegs mit dem ersten Beilager identisch, welches vielmehr erst eine Woche später, in der dem *jōm el-subūʿa* folgenden Nacht stattfindet, sondern sie ist eine Sache für sich und geschieht nach J. W. BURCKHARDT, *Arabic Proverbs*, 2. Aufl., London 1875, S. 140 in folgender Weise: انما كثيرين من الناس تستغنى فى ذلك الوقت من وطية البنت فيخرقونها باصبعهم والعامة يستعملون ايضا مفتاح خشب حتى الفلاحين وناس السفلا لا يخرقوا البنت الا بالمفتاح بل يعيبوا كل الذين ما يفعلوا كذلك.

Es scheint, daß die mechanische Defloration noch jetzt allgemein üblich ist; ausdrücklich bestätigen kann ich sie für die Beduinen und Fellachen des Fajjūm und der angrenzenden Wüsten. Nur von dem Miftāḥ habe ich nichts gehört. Noch kein Reisender hat eingesehen, welche große Wichtigkeit diesem Brauche in kultur- wie religionsgeschichtlicher Hinsicht zukommt. Wie ist er aber zu erklären? Man

könnte geneigt sein, alles aus der Wertschätzung der Virginität abzuleiten. Dann wäre jene seltsame Deflorierungsart als Vorsichtsmaßregel zu betrachten, damit die Braut, falls sie als Nichtjungfrau sofort wieder geschieden würde, an den Bräutigam keine weiteren, aus einer Vaterschaft entspringenden, Ansprüche geltend machen konnte. Die siebentägige Wartezeit mochte notwendig erscheinen, um die Braut von der bei dem barbarischen Verfahren erlittenen Verwundung zu heilen.

Indessen sind diese Gesichtspunkte zu einer richtigen Beurteilung nicht ausreichend. Denn die Sitte, erst 7 Tage nach der Hochzeit der Braut beizuwohnen, ist keine isolierte Erscheinung, sondern hat in allen Teilen der Welt zahlreiche Analogien, mit größerer oder kleinerer Ausdehnung der Karenzzeit, z. B. bei den Esthen und Finnen, im Allgäu[1], in katholischen Dörfern Schwabens und der Oberpfalz, in vielen wallonischen und französischen Gebieten, in Italien und bei den Südslaven, auf den Keei-Inseln, bei den Kyounghta auf Chittagong, in Dardistan, einigen Teilen Brasiliens, auf dem Babar-Archipel u.s.w. Einer ebenso weiten Verbreitung erfreut sich die Vorstellung, daß die Deflorierung eine äußerst unheimliche und für die Beteiligten nicht ungefährliche Sache sei. Deshalb lassen sie die Viskayer auf den Philippinen und die Neukaledonier durch einen Sklaven vornehmen. In gewissen Teilen Indiens bediente man sich des Priesters oder eines Phallus, im alten Italien eines dem Mutunus Tutunus geweihten

[1] KARL WEINHOLD, *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*, I[3], 366 erklärt diese europäischen Fälle daraus, daß die Kirche seit dem 5. Jahrhundert Keuschheit in den ersten drei Nächten der Ehe empfohlen habe, auf Grund von Tob. 6, 19ff., wonach der junge Tobias bei seiner Hochzeit mit Sara durch seine Enthaltsamkeit vom Tode gerettet ward (Tobiasnächte). — Wenn an dieser Kombination auch etwas Wahres ist, so hat doch das *trinoctium* castitatis in dem biblischen Texte keinen Anhalt, da dieser nur von einer einzigen Nacht redet. Im übrigen befindet sich die gesamte exegetische Tradition mit ihrer Auffassung dieser Tobiasnacht im Irrtum. Denn der Text von 8, 9 καὶ ἐκοιμήθησαν ἀμφότεροι τὴν νύκτα stellt fest, daß das junge Paar nach dem Gebete bei einander schlief; ἐκοιμήθησαν geht auf hebräisches וישכבו zurück, den terminus technicus für die cohabitatio. Und in dem Gebete hat Vulgata an Stelle von ἐπ' ἀληθείας (8, 7) die nicht mißzuverstehenden Worte „sola posteritatis dilectione". In diesem Zusammenhange darf auch nicht unerwähnt bleiben, daß das erste Beilager des Tobia unmittelbar nach den Ehepakten (7, 14) stattfindet, aber vor der Hochzeit. Und nachdem Tobia mit seiner jungen Frau von Ekbatana nach Ninive zu seinen Eltern zurückgekehrt ist, wird nochmals Hochzeit gehalten 11, 18. Die Kommentare haben keine Ahnung davon, daß hier ein Problem vorliegt

Fascinum. In meinen *Semitischen Kriegsaltertümern* I, S. 74—81 ist der Nachweis versucht, daß dieser ganze Kreis von Bräuchen auf Aberglauben beruht, und zwar auf der Furcht vor bösen Geistern; man erinnere sich des Asmodi im Buche Tobit (cp. 3, 7. 6, 13 ff.). Unter diesem religiösen Gesichtspunkte werden deshalb auch jene merkwürdigen ägyptischen Hochzeitsbräuche in erster Linie zu beurteilen sein.

Der hohe Wert, der im Islam auf die Virginität gelegt wird, läßt es begreiflich erscheinen, daß man dieselbe, wenn nötig, auf betrügerische Weise vorzutäuschen sucht. Die Verwandten des Mädchens wenden sich zu diesem Zwecke an eine Hebamme oder an eine Schēcha. Eine alte dicke Hexe in einem versteckten Winkel des südlichen Kairo, zu deren Audienzen ich ein paar mal Zutritt hatte, braute einst in meinem Beisein einer besorgten Mutter die zauberkräftige Mixtur für ihr holdes Töchterlein, unter vielem Stöhnen, Krächzen und Schnauben sowie anderem Hokuspokus.

Andererseits kommt es auch vor, daß einem unbescholtenen Mädchen, dessen Heirat man vereiteln will, die Zeichen der Jungfräulichkeit mit Gewalt entfernt werden. Die größte und angesehenste ägyptische Tageszeitung, der *Mu'ajjad*, berichtet über einen solchen Fall, der sich im Jahre 1903 in Damiette zugetragen, Folgendes: ان النساء وان كن مختلفات فى طباعهن بحسب تربية كل واحدة وطيب عنصرها لكنهن متفقات تقريبا فى تدبير المكايد[1] والخدعه والدهاء ومن فضائح كيدهن ان رجلا كان متزوجا بامرأة فماتت عن بنت رزقت بها منه فتزوج بغيرها فوهبه الله منها انثى فلما بلغتا رشدهما جاء احد اقارب البنت الاولى وخطبها من ابيها فاهّل به وعقد له عليها واخذ فى شراء ما يلزم لها مستعينا على ذلك بما ورثته العروس من مخلفات امّها المتوفاة فساء ذلك زوجة ابيها وحنقت على هذه المسكينة لتزوجها قبل ابنتها خصوصا وان زوجها ليس من ذوى السعة واليسار حتى يستطيع ان يجهز بنتها اذا خطبت للزواج فدبرت لها مكيدة حيث اخبرت زوجها ان البنت فيها بقية من ختانها[2] الاول

[1] Dieses allgemeine Urteil über das weibliche Geschlecht ist traditionell (Sure 12, 28) und aus dem Hadith und der Adabliteratur reich zu illustrieren

[2] Hier wird von der Mädchenbeschneidung als einer ganz selbstverständlichen Sache geredet. Daraus ist wohl zu schließen, daß dieselbe noch allgemein üblich ist. Da ich keine eigenen zuverlässigen Informationen besitze, verweise ich auf C. B. KLUNZINGER, *Bilder aus Oberägypten*[2] S. 191. Indessen erzählt schon Strabo 824 von der ägyptischen Sitte, τὸ περιτέμνειν καὶ τὰ θήλεα ἐκτέμνειν ὅπερ καὶ Ιουδαίοις νόμιμον

ومن الواجب ازالته فان بقاءه يعدّ عيبا كبيرا فى النساء فاخذ زوجها منها هذه العبارة قضية مسلمة على زعمه انها تعمل لاصلاح حال البنت فجاءت المرأة بقابلتين واتفقت معهما على فض بكارة الفتاة فكان ذلك بعد ان اخبر البنت انهما يعملان على ازالة ما بقى فيها من فضلة الختان ولما حان وقت تاهيلها اقام لها زوجها الافراح وزفّت اليه ولما اراد الدخول بها دخلت معه زوجة ابيها وقابلتان وما كاد العريس ان يقرب من عروسه حتى صاحت زوجة ابيها وا فضيحتاه وا عرضاه قد وجدت العروس تيبا فلما سمع والدها المسكين هذه العبارة اغمى عليه فحملوه الى بيته فلحقت به زوجته وقالت له هون عليك الامر فعندنا اختها تحل محلها وتتمتع بمتاعها قبل ان تترك معالم الفرح فيكثر القيل والقال ويطلب منك الصداق الذى ليس لك طاقة على دفعه فقابل الرجل القضاء بالرضاء وفى اليوم الثانى استدعى ماذون الشرع والعريس فطلقت منه العروس التى عادت من بيته بالشرع وعقد له على الثانية بدعوى انه لم يختل بالاولى وزفت عليه بفضل خداع امها فامتلأت جوانح اقارب العروس المطلقة كدرا وغما واخذوا فى البحث والتحرى عن شرف عرضهم حتى توصلوا الى معرفة المكيدة ومدبراتها وهناك ابلغوا النيابة[1] الامر فاخذت فى اجراء اللازم وقبض على النسوة اللاتى دبرت المكيدة بعد ان كشف على الفتاة طبيا واودعوهن السجن والتحقيق جارٍ

ولما علم حضرة قاضى افندى محكمتنا الشرعية[2] بان ماذون[3] الشرع الشريف قد طلقت العروس على يده من زوجها الذى عقد له فى الحال على اختها قبل انقضاء عدتها حسب نص الشريعة الغراء طلب الماذون الى المحكمة واخذ يحقق معه فى المسوغ الشرعى الذى ارتكن به على صحة العقد فاجاب بان الشهود شهدت امامه بانه لم يجتمع معها فى خلوة بل كانت القابلات معهما وبعد تمام التحقيق قضى حضرة القاضى بالتفريق بين الزوجين ومن باب الاحتياط طلقها زوجها صنعًا للارتياب وامر بايقاف الماذون شهرا وسحب منه دفتر العقود اما النسوة المتهمات فقد احيلت اوراق جنايتهن على محكمة الجنايات[4] بالزقازيق[5] لينلن الجزاء العادل على ما كسبت ايديهن

Es wird kaum einen Besucher von Kairo geben, der sich nicht einmal das Bāb Zuwēle neben der Mu'ajjad-Moschee angesehen hat.

[1] Entspricht unserer „Staatsanwaltschaft"

[2] Der einheimische muhammedanische Gerichtshof

[3] Der Bevollmächtigte des Qāḍī (Richters in Ehesachen)

[4] Der Kriminalgerichtshof

[5] Die Hauptstadt der ostägyptischen Provinz Scherqijje und Amtssitz des Gouverneurs (Mudīr)

An seinem inneren östlichen Torflügel sieht man alle möglichen Gegenstände hängen, Haarlocken, Zähne, Kleiderfetzen, Blumen usw. Diese rühren von Kranken her, welche dadurch Heilung erhoffen. Auch streichelt man das Tor, küßt es oder sucht den Leib in möglichst nahe Berührung mit demselben zu bringen. Die nämlichen abergläubischen Gebräuche habe ich an heiligen Bäumen beobachtet, sowie an abgestorbenen Baumstämmen und Holzsäulen, die sich zuweilen sogar in Moscheehöfen finden und mit Tausenden von Nägeln bedeckt sind.

Es gibt auch wundertätige Säulen von Stein. In einer der berühmtesten Moscheen befindet sich neben der Südostwand des hinteren Livān eine etwa mannshohe würfelförmige Aufmauerung mit einer kleinen Gebetsnische. Dieses Miḥrāb ist auf jeder Seite von zierlichen Säulchen flankiert, deren jedes auf der Vorderseite eine starke Auswetzung zeigt. Was hat das zu bedeuten? Auf diese Frage erhielt ich vom Mueddhin folgende Auskunft: „Das ist ein *ḥagar schifā*. Wenn Jemand krank ist, so kommt er, je nachdem, einmal oder öfter, mit einigen Limonen, reibt diese an den Säulen und leckt den herabfließenden Saft mit der Zunge auf. Dann wird er gesund.“ Diese Heilsteine sind sehr verbreitet und auch in der Literatur nachzuweisen, doch sind meine Untersuchungen hierüber noch nicht abgeschlossen.

Vor jenem Miḥrāb soll die Sitte Nefīsa gelehrt und gelernt haben. Ich habe aber diese Tradition sonst nirgends angetroffen.

Die Ehrfurcht der Muslime vor der Heiligkeit des Gottesnamens ist eine ungeheure. Alles Geschriebene und Gedruckte wird daher mit großer Behutsamkeit behandelt. So wirft man beschriebenes und bedrucktes Papier nicht auf die Straße oder sonst einen unreinen Ort, und wer solche Papierschnitzel findet, hebt sie sorgfältig auf. Auf der anderen Seite scheut man aber oft nicht davor zurück, den Namen Gottes mündlich und schriftlich im Zusammenhang mit dem Gemeinsten zu gebrauchen. Wie jedoch sehr fromme Leute hierüber denken, davon bekam ich eines Tages im Laden eines mir nahe befreundeten Buchhändlers einen drastischen Beweis. Unter den Kunden desselben, welche ab- und zugingen, befand sich auch ein gottesfürchtiger Schēch, der zwar nicht zu den großen Leuchten der Wissenschaft gehört, sich aber doch schon literarisch hervorgetan hat. Kurz vor meiner Ankunft war das Programm eines

arabischen Café chantant in den Laden hineingeworfen worden. Wie fast bei allen Reklamen, stand auch am Schlusse dieses Zettels die Formel وعلى الله الاتكال. Kaum hatte der Schĕch dieses Programm erblickt, so pickte er das Stückchen des Papiers, welches den Namen Allāh's trug, mit den Fingernägeln heraus und hielt es mir triumphierend unter die Nase. Ich zögerte nicht, ihm meinen Beifall auszudrücken. Er acceptierte ihn, steckte aber das Stückchen Papier sogleich in den Mund und schluckte es hinunter. Ich muß etwas verwundert ausgesehen haben, denn er hielt es für nötig, mir zu sagen, daß dies gut für Magen und Gesundheit wäre, indem er sich dabei mit der Hand auf den Bauch klopfte.

Ich gebe im folgenden noch einige Proben von Haus-Aberglauben, die ich auf dem Lande beobachtet oder in Erfahrung gebracht habe.

Wer sich die Nägel[1] schneidet, an den Füßen oder Händen, muß die Abfälle an einen Ort bringen, der nicht leicht von Menschen betreten wird. Denn der Darüberschreitende bekäme sonst Macht über den früheren Besitzer der Nagelabschnitte. Es ist aber gut, beim Beseitigen derselben folgende Formel auszusprechen:

jā arḍ iḫfaḍı
jā malā'ika 'schhadu
jōm al-ḥaqq āḫod minkum.

Abgeschnittene oder ausgefallene Haare müssen ebenfalls mit peinlicher Sorgfalt behandelt werden. Man bedient sich hierbei aber einer anderen Formel:

jā sındāsı
ḫōd vagaʿ rāsi

sindāsı scheint eine Verballhornung aus *schaiṭān* zu sein. Keiner meiner muslimischen Freunde konnte mir das Wort erklären, und keiner wollte jemals etwas von diesen Formeln gehört haben. Noch erstaunter waren sie darüber, daß ich diesen „Blödsinn" der „*guhalā*" so gut behalten habe. Ich erwiderte: ich kann nichts dafür, daß das in meinem Kopfe hängen geblieben ist, Allāh wird mir verzeihen.

---

[1] In den Traditionswerken und populären Kompendien findet sich über die Behandlung der Nägel und Haare ein reiches Material, dessen Heranziehung aber an dieser Stelle nicht angängig ist. Noch weniger konnte ich mich hier und im folgenden auf die ungeheuer zahlreichen Parallelen aus der allgemeinen Völkerkunde einlassen

In den ägyptischen Häusern gibt es viele Schlangen, doch meistens von ungefährlicher Art. Ohne Not soll man keine töten. Denn die Schlange ist *'āmir el-bēt* und beschützt als solche das Haus.

Katzen darf man nicht schlagen, denn in ihnen wohnen die *molūk al-arḍ*. Das ist gewiß ein Rest alten ägyptischen Heidentums.

Ein kleines Kind läßt man nicht gerne allein schlafen, damit von bösen Geistern nicht ein anderes (Wechselbalg) an seine Stelle gelegt wird. Ist das aber doch aus irgend welchen Gründen einmal geschehen, so bittet man vor dem Betreten des Zimmers die Geister, das richtige Kind wieder zurückzubringen. Der Text der hierbei gebräuchlichen Formel ist mir leider abhanden gekommen.

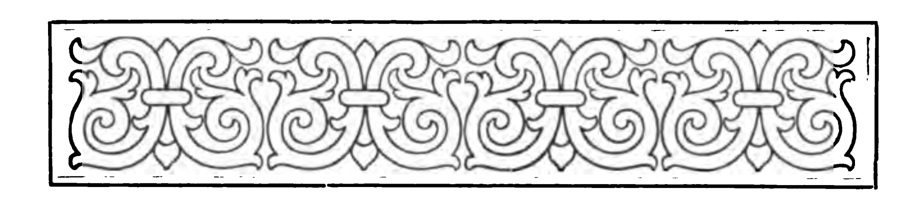
Nach dem *'Aṣr*-Gebet darf in keinem Hause mehr gekehrt werden. Auch kehrt man mehrere Tage nicht, wenn ein Glied des Hauses verreist ist. Sonst kann dieses nicht mehr zurückkehren. Man darf hierbei nicht vergessen, daß Kehren im Orient eine viel ungewöhnlichere Hantierung ist als etwa unter den gleichen Verhältnissen bei uns.

Man schläft nicht auf der Schwelle des Hauses, weil sonst die *ahl al 'arḍ* Gewalt über einen bekommen. Mit Vorstellungen dieser Art mag es zusammenhängen, daß bei den Germanen und Römern die Braut über die Schwelle gehoben wurde, und daß die Besucher des Dagon-Tempels zu Asdod die Schwelle nicht berühren durften (I Sam. 5, 5; Zeph. 1, 9).

Die Dörfer des Fajjūm haben an den grotesken Gestalten der Taubentürme (برج حمام [1]) besonders charakteristische Wahrzeichen. Ein altes Mütterlein wußte darüber folgendes zu erzählen: Wer Tauben haben will, muß sich einen *burǵ* bauen. Es ist aber notwendig, einen schwarzen Sklaven oder den Kopf eines Ermordeten in die Fundamente zu legen. Der Kopf bringt (*jegīb*) die Tauben. Auf meine Frage, ob nicht auch beim Bau eines gewöhnlichen Hauses etwas derartiges geschehe, antwortete sie: Nein; wer ein Haus gebaut hat, schlachtet einen Hammel, ißt von dem Fleische und verteilt den Rest an die Armen.[2] Unter die Schwelle legt man ein Geldstück, jeder nach seinen Mitteln, der Arme ein paar Piaster, der Reiche bis zu 1 Pfund und mehr.

[1] Eine sehr anschauliche Abbildung solcher Taubenhäuser findet sich bei H. SCHÄFER, *Lieder eines ägyptischen Bauern*, Leipzig 1903, S. 121, nach einer Aufnahme von L. BORCHARDT

[2] Vgl. z. B. al-Ṭabarsi, *Makārim al-aḫlāq*, bāb 6, faṣl 9



L'Euphémisme et l'Antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie.

Par

W. Marçais.

L'usage de la désignation euphémistique et antiphrasique a été signalée à diverses reprises dans les dialectes arabes de l'Afrique du Nord: DOMBAY, MERCIER, W. TALCOTTS, FISCHER, DOUTTÉ ont cité d'intéressants exemples de ce procédé de langage[1]. Pour la Syrie, WETZSTEIN dans une lettre à la *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft* a donné de curieux équivalents[2]. Sur un autre point du domaine sémitique aussi dans la littérature juive, l'euphémisme a depuis longtemps été signalé; des listes nombreuses d'expressions ont été dressées[3]; et l'on ne s'étonnera pas que dans bien des cas, un rapprochement s'impose entre les euphémismes hébraïques et les euphémismes arabes maghribins et syriens. On me pardonnera d'ignorer sans doute la plus large part de la littérature du sujet. Dans ma solitude de Tlemcen, je suis voué

---

[1] DOMBAY, *Grammatica linguæ mauro-arabicæ* p. 39 et 40, MERCIER, *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques* 1891 II p. 248—250; FISCHER, *Mar. Sprichwörter* p. 18, note 1; W. TALCOTTS, *The spoken Arabic of north Morocco* dans *Beiträge z. Assyriologie* III 1898 p. 577; DOUTTÉ, *Un texte arabe en dialecte oranais*, note 149, page 30, 31

[2] *ZDMG* XXIII p. 312; et *commentaire sur les Psaumes* de FRANZ DELITZSCH 1883 p. 883 et suiv.

[3] Cf. GRÜNBAUM, *Beiträge z. vergleichenden Mythologie aus der Hagada*, *ZDMG* XXXI p. 264, 336, 354, 355; aussi LANDAU, *Die gegensinnigen Wörter im Alt- und Neuhebräischen*, Berlin 1896; et *Jewish Encyclopedia* V 267—268

à l'ignorance bibliographique; et aussi bien, je ne désire que donner ici quelques exemples nouveaux d'euphémisme et d'antiphrase, pris particulièrement dans le langage courant de Tlemcen et de la province d'Oran.

Le fondement psychologique de ce procédé dans les exemples qui suivront me semble double: 1°) il peut s'agir de respecter les convenances, d'employer quelque expression vague ou anodine pour éviter l'emploi du mot propre trop cru; 2°) il peut s'agir encore d'écarter un mot funeste, un nom redoutable et de les remplacer par quelque expression de bon augure, quelque dénomination flatteuse et favorable. L'un et l'autre cas se rencontrent dans une foule de civilisations. Je marquerai simplement ici, et en quelques mots, qu'ils sont bien connus déjà de la littérature arabe classique.

I

L'euphémisme par raison de convenance est recommandé par tous les auteurs de traités d'*Adab*. Le manuel classique de rhétorique *elǧauhar elmaknūn* et ses commentaires lui font une place au chapitre de la *kināya*. Ils assignent comme fondement à ce procédé de langage «la préservation pudique de l'honneur» (صون عرض, الستر) ou encore «le besoin d'échapper à la bassesse du mot propre» (استهجان المكنى عنه)[1]. C'est jusque dans le Coran et le *ḥadīts* qu'ils se plaisent à retrouver des exemples de ce genre d'euphémisme. Allāh et son envoyé ont reprouvé la crudité de langage (الفحش) et Ghazālī rapporte un propos attribué à Ibn-ɜabbās, suivant lequel «Allāh est celui qui pardonne et qui parle par euphémisme»[2].

Tout d'abord, la désignation de la femme par quelque expression figurée apparait comme une pratique courante de la vieille civilisation arabe; elle s'est perpétuée chez les Berbères arabisés de l'Afrique du Nord. Ce n'est pas ici qu'il faut rechercher si la simple convenance est le réel fondement de cet usage antique et moderne; reconnais-

---

[1] Cf. Commentaire l'Ed-damanhūrī sur *El-ǧauhar el-maknūn* (le Caire 1309) p. ١٥٣, ١٥٤. Comp. *Khizīnet-el-adab* d'El-Ḥamawī (le Caire 1291) p. ٤٤٠; et *Kāmil* ed. WRIGHT I, 413. Le *Fiqh el-loya* d'Et-Ṯaɜālibī (éd. du Caire 1318) consacre un chapitre à l'euphémisme (p. ٢٥٩); particulièrement intéressante est la liste offerte par les *Kullīyāt* d'Abū'l-Baqā (Boulac 1281) à la page ٣٠٤. Je laisse entièrement de côté ici la كناية dans les formules de divorce, sur laquelle les commentaires des livres de droit contiennent de précieux renseignements

[2] Cf. *Iḥyā* (le Caire 1312) III p. ٨٨

sons seulement, que d'après les idées de la société musulmane à travers le cours des âges, l'emploi de véritables euphémismes à la place des mots امرأة et نساء fait partie du code de la civilité puérile et honnête. Les *kināya* citées par les auteurs classiques sont extrèmement nombreuses. Les équivalents maghribins modernes ne le sont pas moins. Parler à un individu de son épouse en employant un autre terme que دار (*dârek*, proprement «ta maison»), ou que خيمة (*χéjmtek*, proprement «ta tente») chez les Bédouins, serait d'une grossièreté manifeste. Un individu désigne les femmes de sa famille par les mots *el'áhăl* (الأهل), *el'ähllya* (الأهليّة), *elɜöyâl* (العيال), même *loulâd* (الاولاد les enfants), ou encore *elḥăwâna* qui ne m'est pas parfaitement clair. La plupart de ces dénominations appartiennent aussi à la langue classique. — Une femme, en général, sera appelée *ŭlîya* (وليّة); cette expression se trouve déjà dans la littérature; et je l'ai fréquemment relevée dans l'épigraphie funéraire moderne de Tlemcen. Les membres des confréries religieuses diront volontiers *derwîša* (درويشة) ou *mrâbṭa* (مرابطة)[1]; peut-être y a-t-il là quelque idée de «bon augure». Notons chez les Bédouins de Mascara et de Saïda l'emploi extrêmement curieux de *bŭnâdem* dans le sens particulier de «femme». Ce mot, corruption de ابن آدم étudiée par STUMME[2], s'applique ailleurs, conformément à son sens étymologique, non à la femme, mais à l'homme; et il faut en rapprocher l'expression *ɜöbâd* (عباد) «créatures humaines» qui d'après une communication de M. BEN CHENEB s'applique couramment aux femmes dans la région de Constantine. — Enfin, de leur aveu même, les bédouins oranais répugnent à l'emploi du féminin des adjectifs; on entendra couramment *qáhwa morr* «café sans sucre», *γrâra mɜámmer* «sac plein», *elbént râhi mrêḍ* «la fille est malade»; *elɜáuda râhi šâred* «la jument s'est échappée»[3]; observer l'accord grammatical dans ces exemples, serait s'exposer aux railleries de l'auditoire. Peut-être cette particularité syntactique a-t-elle le même fondement psychologique que l'emploi des euphémismes que je viens de citer.

Le terme de *qáḥba* (قحبة) pour désigner «la prostituée» est bien

---

[1] Cf. DELPHIN, *Recueil de textes* p. 220

[2] STUMME, *Tunisische Märchen und Gedichte* XXIV note 3

[3] Les exemples sont très fréquents dans les contes du *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé* de G. DELPHIN

connu, mais soigneusement évité; on dira généralement *fâsda* «corrompue» (فاسدة), *fâğra* «libertine» (فاجرة), ou on emploiera encore *χărğîya* «kharidjite»[1], le masculin *χârği* sera entendu pour désigner le souteneur de profession; on connait aussi dans ce sens à Géryville *rôfḍẹ* que je ne puis guère rapprocher que de رافضى; et à Tlemcen ironiquement *ḥănîni ɜămér* «mon compatissant ɜămer»[2].

Kèlb «chien» est un terme injurieux; encore qu'on l'emploie fréquemment pour désigner «l'animal aboyant» lui-même, on lui préfère à Tlemcen le mot *qânaɜ* «le sobre, celui qui se contente de peu» (قانع), pluriel *qwânaɜ*. Peut-être y a-t-il là quelque influence de l'éloge du chien habituel dans la littérature du soufisme[3]. D'autre part, les demi-lettrés veulent que dans Coran XXII, 37, les termes القانع et المعترّ sur lesquels on a tant discuté, s'appliquent le premier au chien et le deuxième au chat[4].

Est-ce un euphémisme que *bhîm*, fém. *bhîma* pour désigner l'âne, au lieu de l'injurieux *ḥŏmâr*? Le terme en tout cas répond exactement chez les ruraux de l'Oranie au constantinois *dâbb*, fém. *dâbba* (دابّ). — Il faut noter aussi dans ce sens l'emploi de *dŭγâr* qui offre une assonnance avec *ḥŏmâr* et se rattache étymologiquement au verbe *dγár* (دغر) qui est ici le terme consacré pour «faire avancer l'âne en le piquant». Ânesse se dit fréquemment *méddaγra* (مدغرة) ou *méššaχra* (مشخرة de *šχar* شخر «braire»).

Au lieu de *kɜâla* qui est aussi employé, on entend fréquemment à Tlemcen et dans toute l'Oranie *tâbaɜ* تابع dans le sens de «queue»[5]; un rapprochement sémantique s'impose naturellement avec le classique ذنب; dans le sud algérois on dit aussi *ɜasɜâs* عسعاس.

On substituera pour désigner le «pénis» au trivial *zébb* = زبّ, au grossier *nómm* et aux autres équivalents obscènes, l'euphémistique قلم qlém, «plume» que connaissent déjà les commentateurs de Ḥarîrî[6]; chez les bédouins on emploiera couramment dans ce sens le nom

---

[1] Dozy (I, 360) a خارجة qui répond peut-être à l'hébreu נפקת ברא

[2] Cf. *Dialecte arabe parlé à Tlemcen* p. 305

[3] Cf. Goldziher, *Revue de l'Histoire des Religions* 1901, I, 19

[4] Cf. les différentes explications de ce passage ap. *Tefsîr* de Ṭabarî XVI, p. ١٠٩ et suiv.

[5] Cf. Delphin, *Recueil de textes* p. 224, note 7

[6] Cf. *Maqāmāt* ed. Reinaud et Derenbourg p. ٤٨٦; et Dozy II, p. 400

de «*ellâḥăm errgîg*» اللحم الرقيق qui désigne proprement une autre partie du corps voisine[1]. — Faut-il voir dans «*qlâwi*» pour désigner les «testicules», une altération expresse de *klâwi* pluriel de *kélwa* كلوة «rognon»; faut-il le rapprocher de l'andalou قليّة «fressure, intestins d'animaux»[2]; je ne le sais pas; mais je crois y discerner un euphémisme; aussi dans le tlemcenien *ʒăwâiš* «les vivantes», dans le mascaréen *ḥadğât* «les fruits de coloquinte», dans le constantinois *ṣwâlaḥ* «les affaires»; et dans le *serwâl* «pantalon» du langage des demi-lettrés qui est bien un ظرف للمظروف!

Aussi bien les parties naturelles de la femme ne sont-elles guère désignées dans le langage des gens bien élevés par le mot *ferğ* (فرج), encore moins par les nombreuses equivalents obscènes que connait l'argot de la populace. On dira *wóṣṭ* «milieu», *rûöḥ* «personne», *ḥöğér* «giron» (وسط, روح, حجر); la langue classique connait dejà عورة, dont le sens s'est ensuite très genéralisé dans d'autres langues musulmanes.

Au lieu de *mebrôm* «castré» (en parlant des quadrupèdes) il est courant et convenable d'employer, à Tlemcen *maṣlûăḥ* «arrangé» (مصلوح), à Mascara *màṣnûöʒ* «travaillé» (مصنوع), à Nedroma *megmi*, proprement «engraissé», comme l'a bien vu DOZY مَقْمِى[3]. On traduira «impuissant» par la périphrase euphémistique *nefsu meïïṭa*[4] «son souffle est mort»; *nefsu bârda* «son souffle est froid»; à Alger, les femmes disent *mâʒandûš eddenya* ماعنده شىّ الدنيا (communication de M. BEN CHENEB).

Les équivalents euphémistiques pour désigner «l'acte sexuel» sont déjà bien connus de la langue classique. Ici le grossier *nâk* f. *inîk*, est proscrit du langage policé; même *ḥwà* f. *yáḥwî* (حوى), qui est lui-même une manière d'euphémisme, sera évité[5], on emploiera le très vague *fʒál fī* فعل فى[6]; les rapports sexuels illicites seront exprimés par les verbes *ṭqábbaḥ ʒălā* «faire le méchant avec» ou *ḍṣár*

[1] اللحم الرقيق «endroit très sensible entre l'aine et les parties»: BEAUSSIER, *Dictionnaire pratique* p. 249; cf. DOZY II, 185 معهود

[2] PEDRO DE ALCALA ed. DE LAGARDE p. 106 sub «assadura» *calīa*; DOZY 401

[3] Cf. LERCHUNDI, *Vocabulario* p. 178 «castrado» *mezluḥ*; DOZY II, 403 مقمى «chapon»

[4] Comp. MOULIÈRAS, *Maroc inconnu* II 612

[5] Cf. la juste observation de DOUTTÉ sur le mot نحوى «grammairien»: *Un texte arabe en dialecte oranais* p. 18, note 7

[6] Déjà classique en ce sens (cf. DOZY II, 270; فاعلة femme de mauvaise vie à comparer à l'injure oranaise ابن الفاعل ap. DELPHIN p. 122, note 4), ainsi que عمل (id. II, 174); ailleurs avec la préposition ب (cf. MEISSNER, *Neuarab. Geschichten*

ɜălā = دسر qui est déjà classique dans ce sens. — Enfin les relations contre nature prêtent dans le langage des *ṭolba* aux euphémismes ironiques de *fâɜal* فاعل «sujet» et *mafɜôl bîh* مفعول به «complément direct» à rapprocher des français «actif» et «passif».

ṭệz, térma, zúkk pour désigner «l'anus» sont tous trois des termes «grossiers»: les gens bien élevés diront *máχreǧ* مخرج «issue», ou emploieront le classique دُبُر prononcé à Tlemcen *ḍŏbộr*; les ruraux disent *elbîr* «le puits»; les sahariens algérois, *băb-elkúrr* «le porte du puits»; et j'ai entendu de marocains *bāb-eddâr*!

Au trivial *χrâ* خرأ «cacare»[1] on substituera généralement «*gɜád ɜăllărḍ*» (قعد على الارض) «s'asseoir à terre», ou encore «*dâr mɜă râṣọ* (دار مع راسه) «s'occuper d'une affaire personelle» ou dans le langage plus relevé *stbérra* «s'acquitter»[2]. A Alger on dit *ṣắffa kéršu* صفّى كرشه «purifier son ventre»; en parlant d'un enfant, on dira *sẹiyẹr*, on *γaiyẹr* (غيّر, سيّر). — De même *bâl* f. *ibûl* pour «uriner» est évité; on lui préfère *ṭaiyẹr elmâ, hărắq elmâ* «faire voler, répandre l'eau», curieux équivalents de l'anglais «to make water» de l'allemand «Wasser abschlagen», du français trivial «lâcher de l'eau». — *bîṭ errâḥa, bîṭ elmâ* (بيت الراحة, بيت الماء) sont déjà classiques, comme exacts équivalents de «lieux d'aisance» et de «water-closet». Peut-être faut-il signaler comme euphémisme *ǧellâs* (جلّاس) dans le sens de «vase de nuit», et aussi *máḥbes* qui ne se rencontre je crois dans les textes (محبس) qu'avec le sens de «pot à fleurs»[3].

On emploie parfaitement *ṭqaiya* (تقيّأ) pour «vomir»; mais les gens de bonne compagnie diront à Tlemcen *rắdd* (ردّ) équivalent du français «rendre» et à Mascara *gléb* (قلب) «retourner», nom d'action *glîb*. — *ḥăzắq, ḍrắṭ* «péter» sont volontiers remplacé par les euphémistiques *ṭnéffes* (تنفّس) «soupirer» ou سمّع «faire entendre».

aus dem Iraq p. 137); c'est au reste l'équivalent de l'espagnol *hacerlo*; les euphémismes classiques sont ici légion (cf. *Kullīyāt* d'Abū'l-Baqā p. ٣٠٤; *Iḥyā* III p. ٨٨; *Khizānet el-adab* p. ٤٤٠ etc.); un des plus caractéristiques est celui cité *J. asiatique* octobre 1904 p. 334: «ne pas faire l'ablution entre la prière du soir et celle du matin» (c'est à dire vivre dans la chasteté la plus complète), comme me le fait remarquer M. Basset (comp. *Kāmil* p. 413, l. 8, وضوءه قد انتقض)

[1] Les équivalents euphémistiques classiques sont fort nombreux

[2] Ainsi prononcé; donc exemple caractéristique de combinaison d'une X^e et d'une IIe formes, par moi omise ap. *Dialecte de Tlemcen* p. 86; on songera au reste au sens déjà classique de استبرأ «se nettoyer après l'accomplissement d'un besoin»

[3] مستعملة et خدّامة sont ici inconnus (cf. Dozy I, 355; II, 177)

Pour حيض «menstrues», on entendra souvent *ğérya* «cours»[1].

Enfin au trivial *bâs* f. *ibûs* «embrasser», on substituera *ḥább* (حبّ) ou *séllem ɜăla* (سلّم على)[2].

II

La recherche du vocable de bon augure, dès les débuts de l'islām, se montre dans de nombreux exemples offerts par la littérature du ḥadīts. Tel est notamment le motif apparent de beaucoup de ces changements de noms opérés par le prophète et qui ont déjà fait l'objet d'importantes études[3]. A côté de l'islamisation des noms païens, de la guerre déclarée au polythéisme jusque dans les dénominations de lieux et d'individus, d'une curieuse recherche de l'humilité parfois, il n'est pas douteux que la croyance au bon augure dans les noms propres et sa recherche ne soient les sentiments inspirateurs de beaucoup des faits attribués dans ce domaine à l'Envoyé de Dieu. Les *Ğāmiɜ* et les *Ṣaḥīḥ* canoniques contiennent à cet égard de précieuses indications; particulièrement intéressante est la longue liste de changements de noms rapportée par Abū-Dāwūd dans ses *Sonan* «sans *isnāds* par mesure d'abréviation»[4]. Notons en passant que la pratique si répandue encore dans le Nord de l'Afrique et dans d'autres pays musulmans de donner aux esclaves familiers des noms de sens favorable apparaît comme bien antérieure à l'islām, vieille peut-être comme la société arabe[5]. Le prophète, dans des traditions d'ailleurs

[1] Des équivalents de حيض donnés ap. Qasṭallānī sur Bokhārī I p. ٣٤١ plusieurs semblent des euphémismes; mais la perfection dans le genre est atteint par l'expression ترك الصلاة «abandon de la prière»; donnée ap. *Kullīyāt* d'Abū'l-Baqā p. ٣٠٤ l. 3 *ab fine*; comp. aussi ap. Dozy I, 786 شمس; II, 187 عادات النساء correspondant à דרך נשים

[2] *ḥább* déjà bien connu dans ce sens d'autres dialectes, et de la langue classique (cf. les observations de Landberg *Ḥaḍramout* p. 109)

[3] Cf. notamment *ZDMG*, 1897 p. 256—257

[4] Abū-Dāwūd *Sonan* (en marge du *Mowaṭṭa*, le Caire 1310) IV p. ٢٢٤, ٢٢٥; comp. Qasṭallānī sur Bokhārī (Boulac 1304) IX p. ١١١, p. ١١٧; Nawawī sur Moslim (en marge du précédent) VIII p. ٤٣٩ en suiv.; et *Tahḏīb el-asmā* p. 15

[5] L'information bien connue d'Ibn Doraïd (*Ištiqāq* p. ٤) sur l'opposition entre les noms donnés par les arabes à leurs enfants, et les noms donnés par eux à leurs esclaves est fréquemment reproduite par les auteurs arabes (comp. Damīrī, *El-ḥayawān sub voce* كلب in princ.; déjà ap. *Fiqh-el-loɣa* 240); comp. Nöldeke, *Beiträge z. Semit. Sprachwissenschaft* p. 74; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2] p. 199 et 200; comp. pour le Maghrib Doutté, *Un texte arabe en dialecte oranais* p. 161; la liste des noms d'esclaves ap. Snouck, *Mekka* II, p. 139 note 2; et *ZDMG* XXXIII p. 354

assez contradictoires, est montré s'élevant contre l'abus de cette recherche intempestive du bon augure, sous le curieux prétexte qu'elle se retourne parfois contre celui qui s'y adonne[1]. Le désir d'entendre de la bouche d'autrui un mot d'heureux présage, la crainte d'en entendre quelque expression funeste, est au reste dans l'islām de tous les temps et de tous les pays. La prédilection du prophète pour le *fa'l* (bon augure)[2] est expressément rapportée: et aussi celle d'ʿOmar et de ses compagnons, comme celle du Būyide ʿaḍud-ed-daula[3]. La littérature classique de l'islām nous offre de l'influence de cette idée d'importants exemples[4]. Mais nulle part, il ne semble qu'elle ait été aussi enracinée dans les croyances populaires, aussi fertile en ingénieux procédés de langage que chez les Berbères arabisés de l'Afrique du Nord. Le petit conte donné par DELPHIN dans son *Recueil de textes* présente sous son jour le plus caractéristique, ce trait de psychologie maghribine[5]; et le précepte qui termine ce récit «prends garde au bon augure, même intentionnel», est je crois bien illustré, par les quelques exemples que je vais donner ici; dans quelques cas, il y a nettement antiphrase; dans d'autres simple euphémisme. J'ajouterai que suivant la juste remarque de DOMBAY, c'est surtout le matin qu'on prend soin d'employer pour les mots de sens défavorable, les désignations euphémistiques; ne pas observer le *fa'l* à ce moment-là, risquerait d'empoisonner d'une influence funeste toute la journée d'un interlocuteur[6].

---

[1] Abū-Dāwūd loc. cit. p. ٢٢٥; comp. *Tahḏīb el-asmā* p. 15 in medio, où il faut corriger أَنْيِّم en أَتَمَّ

[2] فال qui désigne originairement, aussi bien le bon que le mauvais présage (cf. WELLHAUSEN *op. laud.* p. 203) s'est spécialisé dans le Maghrib dans le sens d'heureux présage (au contraire dans le désert de Syrie, semble-t-il, dans le sens de présage effrayant *ZDMG* XXII p. 154 l. 4); طيرة qui a aussi originairement un sens général (WELLHAUSEN *id.* p. 203 *in princ.*) s'est par contre spécialisé en Afrique dans le sens de présage funeste; cf. au reste Qasṭall. sur Bokhārī VIII ٣٩٦, ٣٩٧

[3] Cf. les reférences à Ṭabarī et à I. el-aṯīr ap. WELLHAUSEN p. 205 note 2; et le curieux passage d'El-Khaṭīb el Baġdādī ap. SALMON, *Introduction topographique à l'Histoire de Bagdâdh* p. ٨٣ l. 3, avec la rectification de DE GOEJE *J. asiatique* 1904 p. 166

[4] Cf. *'Iqd el-Farīd.* Beaucoup des euphémismes cités ap. *Fiqh-el-loγa* p. ٢٥٩; et *Kullīyāt* d'Abū'l-Baqā p. ٣٠٤ (وتعبير عن الصعب بالسهل); أيسر pour «gauche» (sinister) appartient à la plus haute antiquité arabe (cf. WELLHAUSEN p. 199); cf. aussi les formules de malédictions ap. GOLDZIHER, *Abhandlungen* I p. 40

[5] *Recueil de textes* p. 145, aussi p. 220 et suiv.

[6] On comparera à ce que j'ai dit de la réponse habituelle au *âsem* quoi? des

Antiphrase.

byâḍ بياض «la blancheur» est à Tlemcen le nom habituel du charbon, dont la couleur noire est considérée comme funeste. On entend aussi fréquemment *elfâχer* «le glorieux» الفاخر qui n'est pas une antiphrase, mais un simple euphémisme. — *byâḍ* chez les ruraux de Mascara désigne «la suie» (au lieu de *ḥămûm*); et encore à Tlemcen un cosmétique noir, employé par les femmes, et qui est à base de noix de galle[1].

χfîf خفيف «léger», à Tlemcen, comme au Maroc, désigne fréquemment «le plomb»; c'est, comme l'a dit FISCHER, une antiphrase du mot fâcheux de *ṯqîl* «lourd» parfois usité pour désigner ce métal[2]. — *χfîf* est encore le lourd maillet avec lequel les cordonniers applatissent le cuir.

ḥălûwa حلوة «la douce» est entendu au lieu de l'habituel *merrâra* (class. مرارة) pour désigner le «fiel» (proprement «l'amertume»)[3].

bṣêr «clairvoyant» بصير est très courant comme succédané euphémistique de *ɜăwŏr* «borgne»; il est aussi constantinois, algérois; les auteurs classiques constatent déjà d'emploi de بصير dans le sens d'«aveugle», et l'hébreu offre des équivalents[4]; au reste, la rencontre de tout individu affligé d'une infirmité physique est fâcheuse; *kull manqôṣ menḥôṣ* «tout infirme est de présage funeste» dit le proverbe populaire[5]; et plus particulièrement, le borgne, atteint du même vice que l'Antéchrist est tenu pour oiseau de mauvais augure, dans le Maghrib actuel, comme dans l'Arabie antéislamique[6].

Tlemceniens *ɜălâš ṯṣöbbaḥ ɜălîya bessémm* «pourquoi viens-tu m'empoisonner dès le matin» (*Dialecte de Tlemcen* p. 174 note 5)

[1] Cf. DOUTTÉ p. 30; MERCIER loc. cit.; DOMBAY p. 39; aussi GRÜNBAUM ap. *ZDMG* XXXI p. 355; en judéo-espagnol suivant une communication de mon ami ISIDORE LÉVY, on trouve *blanco* dans le sens de charbon. Peut-être faut-il rapprocher aussi le fait que chez les ruraux oranais, tout boeuf, tout bélier, tout bouc de couleur noire reçoit invariablement le nom de *mesɜôd* «fortuné»

[2] FISCHER, *Mar. Sprichwörter* p. 18; DOUTTÉ p. 30

[3] Comp. DOMBAY p. 40

[4] Cf. MERCIER loc. cit.; DOUTTÉ p. 31; aussi GRÜNBAUM, *ZDMG* XXXI p. 355; et comp. LANDAU *op. cit.* p. 199—200; on verra surtout l'intéressant passage d'Ibn Qotaïba, *Kitāb el maɜārif* ed. WÜSTENFELD p. 231, l. 5; et on comparera aux autres euphémismes déjà classiques pour «aveugle» cités dans *Kullīyāt* d'Abū'l-Baqā p. ٣٠٤ *in fine* et *ZDMG* XXIII p. 312

[5] Cf. DELPHIN, *Recueil de textes* p. 27, 28

[6] Cf. VILLOT, *Moeurs et coutumes des indigènes* p. 216; et comparez à WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*[2] p. 204

On évitera, pour désigner les tasses de café vides, les mots *χâwi* خاوى, *χâli* خالى[1] qui pourraient présager les plus tristes revers de fortune. On dira au cafetier: *yā qahwâği rféd el-ɜâmer* «viens enlever ce qui est plein»; et tous les assistants vous sauront gré de l'emploi de cette audacieuse antiphrase.

Le nom habituel de la prière de عصر à Tlemcen, est *elɜâṣör*; la confusion dans le dialecte des racines classiques عصر et عسر donne à ce vocable un sens fâcheux de «difficile, pénible»; aussi bien est-il reçu qu'on lui substitue généralement le mot *essâhel* «le facile» الساهل[2]; les termes sacrés de la langue canonique eux-mêmes n'échappent donc pas à l'influence prépondérante de l'euphémisme.

Les vieilles femmes d'Alger, m'assure-t-on, désignent volontiers l'année de la grande disette (1867) sous le nom de *ɜām-elχîr* «l'année du bien», antiphrase manifeste du nom habituel de *ɜām-eššörr* (عام الشّر).

Je ne connais pas à Tlemcen *sâlma* سالمة dans le sens de «fièvre»; mais à Alger, il se rencontre comme à Constantine[3]; d'autre part, c'est bien une sorte d'antiphrase euphémistique que l'emploi de *ṭṣáfya* (تصفية m. à m. «purification») dans le sens de «blénorrhagie»[4].

J'ai entendu enfin fréquemment *ṭláɜ* طلع dans le sens de «descendre» et *fṭáḥ* فتح dans le sens de «fermer»; je ne crois pas qu'on puisse aller plus loin dans l'antiphrase.

Euphémisme simple.

Le «fer» meurtrier est au Maroc, suivant DOMBAY, plus volontiers المعدن que الحديد[5]; je ne connais pas pour l'Oranie cette dénomination; mais c'est à la même idée qu'il faut attribuer, dans le langage des femmes, la désignation euphémistique de deux objets perçants

1 A noter les formules de malédictions avec lesquelles on répond à un enfant importun; lorsqu'il appelle *yā bbwá* o mon père!: *allâh yūbîk* que Dieu te donne la peste; — *yā mmwá* o ma mère!: *allâh yūmîk* que Dieu te donne des clous (ūmâya); — *yā χái* o mon frère!: *allâh yeχwîk* que Dieu te vide le ventre; — *yā ɜámmi* o mon oncle paternel!: *allâh yöɜmîk* que Dieu t'aveugle; — *yā χâli* o mon oncle paternel!: *allâh yeχlîk* que Dieu te ruine!

2 Comp. GAUDEFROY-DEMOMBYNES ap. *J. asiatique* août 1904 p. 114

3 Cf. MERCIER p. 250; سليم dans le sens de «piqué d'un serpent» est un euphémisme fort ancien (*Reste arab. Heidentums*[2] p. 199); sur les noms euphémistiques de maladies cf. *ZDMG* XXIII p. 312

4 Comp. DOZY I 839; à Tunis *tufṣia* Syphilis, est une corruption, de تصفية (STUMME *Tunis. Grammatik* p. 161); ailleurs مبارك désigne aussi des maladies vénériennes (*ZDMG* XXXIII p. 355)

5 Cf. DOMBAY p. 40 *in princ*

et pointus, d'utilité domestique; le premier, l'aiguille à coudre, est *nfîṭḥa* «petite clé» à Tlemcen[1], plutôt que *yẹbra* = إبرة; le second, la broche à rôtir, est *seχχâr* «celui qui s'emploie utilement» au lieu de *seffûd* (سفود); le clou, lui aussi, est fréquemment désigné sous le nom de *mefṭâḥ*; et chez les ruraux, c'est la grande aiguille à coudre qui est ainsi appelée, plutôt que *máχyåṭ*. Dans le même sens, le «gros marteau» est *mʿáuwen* «l'aide».[2] D'autre part, la balle homicide est appelée *ṭeffâḥ* «pomme» bien plutôt que *rṣâṣ*[3].

La corde, instrument de supplice, entrave des prisonniers, est généralement appelée *merbûŏḥ* «la bien gagnée» (مربوح); c'est comme on l'a remarqué un mot de convention, substitué au fâcheux حبل *ḥăbél*. — C'est encore à la convention, mais aussi sans doute à l'assonnance qu'il faut attribuer la substitution de *rébăḥ* «gain» à *mélăḥ* «sel», qui pourtant n'éveille pas d'idée fâcheuse, dans le parler des ruraux d'Oranie; enfin *rbáḥ* «faire un gain» est encore employé dans le sens de «se diriger vers»[4].

«Fermer» la porte est généralement *sáhhel* «faciliter»; à Constantine on emploie dans ce sens *zẹ̆iyẹn* «embellir» et à Alger *ṣláḥ* «accommoder»; — *sáhhel* est encore chez les ruraux d'Oranie «voyager»; dès l'époque classique, les auteurs signalaient le mot propre سافر comme suspect de mauvais augure; et le prophète a dit au reste que «le voyage était une partie du châtiment»[5].

«Éteindre la lampe» n'est jamais *ṭfâ* (أطفأ) dans le langage des femmes, mais bien *bẹ̆iyẹt* «mettre à dormir» ou *férraḥ* «réjouir».

Le «balai» souillé d'ordures est bien désigné à Tlemcen par le mot propre *kennâs* كنّاس; mais très fréquent est l'euphémisme *mṣálḥa* «arrangeur» (مصلحة) auquel répond le marocain *msáhla* «faciliteur».

[1] Bien ainsi pour مفيتحة ap. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *J. asiatique* août 1904 p. 59 l. 13; il faut ajouter ce mot aux cas de transformation de م classique en *n* dialectal cités par moi ap. *Dialecte de Tlemcen* p. 22, 23

[2] Peut-être altération expresse du classique معوَل

[3] A rapprocher de *χfîf* pour désigner le plomb (cf. p. 433); تفّاح est encore aujourd'hui de bon augure (cf. DELPHIN, *Recueil de textes* p. 145), comme au temps du prophète

[4] BEAUSSIER, *Dictionnaire arabe-français* p. 226 sub ربح, مربوح, مسترابح

[5] Cf. *ʿIqd el-Farīd* I ١٧١; III ٣٩; l'emploi de قفل proprement «revenir de voyage» dans le sens de «partir en voyage» dès l'époque classique, répondrait suivant les lexicographes musulmans, à une idée de bon augure (*Maqāmāt* de Ḥarīrī I, 199; *Lisān* XIV, 78)

Balayer est *ṣláḥ* autant que *knés*[1]. — Dans le même sens, le «torchon» à essuyer les dalles, proprement *ğeffâf* (جفّاف) est pompeusement dénommé *ḥáuli* «étoffe de *ḥāïk*»[2].

Le goudron noir et salissant, vêtement des damnés[3], figure sous son vrai nom de *geṭrân* (قطران) dans une foule de comparaisons désavantageuses: *kḥál kèlgeṭrân* «noir comme le goudron», *yábboγḍu kèlgeṭrân* «il le hait comme le goudron» etc.; mais, dans la conversation polie, on remplace fréquemment le mot par les euphémismes *ɜăsél gérba* «miel d'outre»[4], ou *ɜăsél ḥălûwa* «miel doux»!

C'est aussi un euphémisme à mon sens, que l'emploi de *ṭɜám* (طعم) «donner à manger» dans le sens de «empoisonner»[5].

Malgré les observations de W. TALCOTTS, je persiste, avec tous ceux qui, avant lui, ont signalé cette dénomination, à considérer *elɜâfya* العافية dans le sens de «le feu» comme un euphémisme[6]. Il semble particulier à l'Afrique du Nord; mais peut-être ne serait-il pas trop hasardé d'en rapprocher les noms classiques de أنيسة et de سَكَن[7]. Dans le même sens une «braise» est à Tlemcen *nwîûra* «une petite fleur». — D'autre part les ustensiles domestiques qui ont contact avec le feu et que noircit la fumée, reçoivent dans le langage des femmes, des dénominations semble-t-il euphémistiques: la grande chaudière برمة est généralement appelée *χdîma* «servante» et le poëlon طاجين est communément à Tlemcen *bûferrâḥ* «celui qui réjouit». *bétna bîh* est fréquemment substitué chez les ruraux à *bétna belğûɜ*. Un vague et anodin pronom de la 3[e] pers. tient ici la place du nom funeste de la «faim», et il faut entendre cet énigmatique «nous

[1] Comp. DOMBAY p. 40

[2] Cf. sur ce mot mes *Observations sur le Dictionaire de Beaussier* p. 20

[3] C'est bien du moins l'explication la plus généralement adoptée de Coran XIV 50; cf. Ṭabarī *Tefsîr* XIII p. ١٥٣; noter qu'ailleurs, c'est la poix qui reçoit une dénomination euphémistique (*ZDMG* XXXI p. 355)

[4] On enduit les outres de goudron aujourd'hui dans l'Afrique du Nord, comme autrefois dans l'Arabie antéislamique; comp. COHEN-SOLAL *Mots usuels de la langue arabe* p. 132; et DELPHIN, *Recueil de textes* p. 157

[5] Cf. BEAUSSIER 397; DOZY II, 46, *sub voce* مطعوم; remarquable est طبّ dans le sens de «poison» ap. LANDBERG *Daṯînah* I, 111, l. 2; quant à طبّ très classique dans le sens de «sorcellerie», j'y vois malgré l'opinion expresse des auteurs musulmans (par ex. Qasṭallānī sur Bokhārī بدء الخلق No. 11) non un euphémisme, mais un sens naturel ancien (cf. FRAENKEL, *Aramäische Fremdwörter* p. 260)

[6] Cf. W. TALCOTTS p. 584, contre MERCIER *loc. cit.*; et DOZY II p. 145

[7] Cf. *Lisân-el-ɜarab* VII ٣١٣ *in fine*; et *Fiqh el-loγa* p. 199

avons passé la nuit avec lui» dans le sens de «nous sommes allés dormir, sans avoir rien mangé».

L'horreur de la négation absolue a amené en turc l'emploi de خير dans le sens de «non»;[1] en Oranie, les ruraux répondent négativement par *γêir elχêir* (غير الخير); et dans le sud algérois par *yā ḥâfö* (يا حافظ)[2] «o dieu protecteur!» A Alger, suivant une communication de M. BEN CHENEB, il faut noter l'emploi de *slâmtek* سلامتك dans des cas comme celui-ci: «*ɜandékši lkŭṭâb elflâni?* — *slâmtek* «as-tu tel livre? — Non, je ne pense pas». A Mascara *beslâmtek* exprime le doute: *flân râhši hănâ? beslâmtek* «un tel est-il là? — je ne sais trop, vois!».

Je ne connais pas pour désigner le «cimetière» d'antiphrase comparable à celle qu'on connait dans la langue du Talmud. Mais je ne crois pas l'idée euphémistique absente de la dénomination de *mdîna* «ville» employée dans le langage des Tolbas[3]. Il faut y rattacher l'emploi, chez les Bédouins oranais, de *sétra* سترة (au lieu de *kfén*) «linceuil», en rapport avec le verbe *stér* «couvrir» (en parlant de la protection divine).

J'ai dit ailleurs que les *ğinn* étaient à Tlemcen *elmūmnîn* «les croyants» ou *hādūkennâs* «ces gens-là».[4] — Que faut-il penser d'autre part de *skîna* et *sekkîna* usités dans le département d'Alger avec le sens «d'épilepsie»?, nous offrent-ils l'application euphémistique au mal sacré des سكينة, سكّينة classiques «paix reposante»;[5] sont-ils en relation avec *skén* سَكَن «posséder» (en parlant des *ğinn*), *meskûn* «possédé» que connaissent les dialectes maghribins?[6] Je crois en fait à une confusion dans *skîna* des sens de «paix» et de «possession».

Enfin j'ai assigné des tendances euphémistiques à l'emploi du curieux *ṭésɜöd* (*tsɜöd*) pour *tésɜa* «neuf» (تسعة); j'y voyais une al-

---

[1] Cf. *ZDMG* XXXI p. 356; comp. l'interrogation tripolitaine *χêrăk* ap. STUMME, *Märchen und Gedichte aus Tripolis* p. 297; et l'interrogation iraqoise *ɜala χêir* ap. MEISSNER, *Neuarabische Geschichten* p. 121; aussi l'exclamation marocaine *χyâr*

[2] Cf. BEAUSSIER p. 128

[3] DELPHIN, p. 45; comp. le classique بَلَد dans ce sens ap. *Lisān* IV, 62; يُمْن pour «mors» ap. Belādhorī, glossaire p. 110, est, dans cet ordre d'idées, caractéristique

[4] *Dialecte de Tlemcen* p. 280 note 1

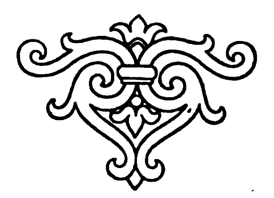
[5] Les deux formes existent dans la langue classique (cf. GOLDZIHER, *Abhh. z. ar. Phil.* I, 177 not. 2)

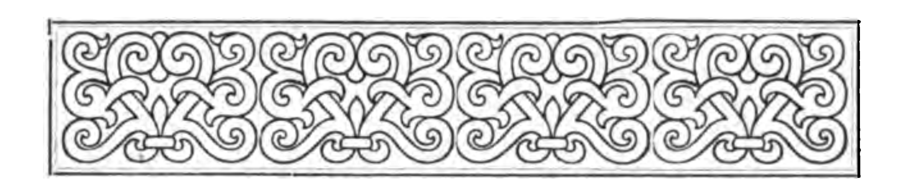
[6] Cf. BEAUSSIER p. 303; GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *J. as.* juillet 1904 p. 50 l. 15; noter que سكينة parait employé euphémistiquement pour désigner le «serpent» dans une formule magique syrienne (*ZDPV* 1884 p. 82)

tération expresse intervenue sous l'influence prépondérante de la recherche du فأل; les récentes observations de KAMPFFMEYER sur les formes marocaines de ce vocable me causent des doutes sur la légitimité de mon explication antérieure[1]; cependant au cas où elle conserverait quelque valeur, un rapprochement curieux s'imposerait avec les formes سمح et سبح du désert de Syrie, que WETZSTEIN a considérées comme des altérations expresses de سبع, inspirées par le désir d'échapper dans la numération à l'influence funeste de ce dernier vocable[2].

[1] Cf. *Dialecte de Tlemcen* p. 156 et 284; KAMPFFMEYER, *Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen* VI 2 p. 46

[2] *ZDMG* XXII p. 177 note 1





Les mots arabes passés en berbère.

Par

René Basset.

Quand on observe les mots arabes qui ont passé dans les divers dialectes berbères, on reconnaît aisément qu'on peut les ranger en deux classes. La première comprend ceux qui sont entièrement *berbérisés*, c'est-à-dire qui ont adopté les formes régulières berbères, en tenant compte des modifications phonétiques particulières à chaque dialecte: un trait bien marqué est la suppression de l'article arabe: le féminin arabe est remplacé par un féminin de forme berbère. Ainsi *themd'int*[1] ثمذينت ou *temdint* تمدينت ville, de l'arabe مدينة; *tamezgida* تمزڭيدا mosquée, de l'arabe مسجد ou plutôt مسجيدة. Les pluriels sont formés également suivant les règles de la grammaire berbère: *thimd'inin* ثمذينين, les villes, *timezgidiouin* تمزڭيديوين les mosquées. Dans la seconde classe, au contraire, les mots ont gardé leur physionomie arabe: le seul changement provient des modifications phonétiques. Ainsi l'arabe الفضة a donné en zouaoua *lfet't'a* لفطا argent (le vrai mot berbère dérive de la racine $\sqrt{}$ZRF)[2]; arabe ملك, domaine, plur. املاك, en berbère *melk* ملك pl. *lmelak* لملاك[3].

---

[1] La transcription adoptée est celle de mes *Etudes sur les dialectes berbères*, Paris, 1894 in-8

[2] Cf. mon mémoire sur les *Noms des métaux et des couleurs en berbère*, Paris, 1895, in-8 p. 7—8

[3] On peut citer à Bougie des formes comme *thaladjourthe* ثلاجورث brique, de l'arabe اجُر et *thilfouk'aâth* ثلفوقعث, champignon, de l'arabe فقعة, où l'article a été conservé avec la formation berbère du féminin, mais ce sont des exceptions

Sans aborder une étude d'une grande importance et qui est encore à faire, celle de l'influence de l'arabe sur les dialectes berbères, on peut se demander d'où provient cette différence entre les deux catégories de mots empruntés. Pour mon compte, en l'absence des textes datés, je ne vois qu'une seule explication: les mots qui se sont entièrement berbérisés ont passé en berbère à une époque plus ancienne:[1] les autres, qui ont gardé leur apparence arabe, à une époque plus moderne. Les premiers étant plus rares, ont été plus facilement assimilés: les seconds, plus nombreux, ont été adoptés dans des conditions qui expliquent le maintien de leur forme arabe.

Peut-on déterminer, même approximativement, la date de ces deux périodes? Ici encore, il faut avoir recours à une hypothèse qui repose sur les faits historiques. On sait qu'au milieu du XI[e] siècle de notre ère, l'invasion des tribus arabes des B. Hilal modifia complètement les destinées et l'état de l'Afrique septentrionale. Les royaumes berbères sombrèrent sous l'invasion et l'arabe, qui n'était guère parlé que dans les villes, se répandit sur toute la surface du pays, sauf de rares points qui demeurèrent à l'abri de l'invasion: c'est ainsi qu'au Maroc et dans le Sahara qui furent le moins éprouvés, le berbère se maintint comme la langue de la majorité de la population: au contraire, en Tunisie et en Tripolitaine, il ne subsista plus — à part le groupe montagneux du Djebel Nefousa et l'île de Djerba, où l'hérésie abadhite fut sa sauvegarde — que dans quelques rares K'çour du sud où il s'éteint progressivement.

Je pense donc que les mots arabes complètement berbérisés datent de la période antérieure à l'invasion des B. Hilal. Il est bien évident que, lors de leur conversion à l'islamisme, les Berbères empruntèrent à leurs vainqueurs les principaux termes religieux: de là, par exemple, *thazallith* ثزاليث de l'arabe صلاة, *tamezgida* تمزڨيدا, mosquée, de l'arabe مسجد ou مسجيدة. En est-il de même d'une autre série de mots dont on ne peut nier le cachet sémitique; comme *id'im* $\sqrt{\text{D'M}}$ يذيم, sang dont le pluriel *id'ammen* يذامن ou *idam-*

[1] C'est ce qui s'est passé pour les rares mots que le berbère a gardé du latin: *thifiresth* ثفيرست lat. *pirus*, poirier; *thoulmouth* ثولموث lat. *ulmus*, orme; *thak'errouchth* ثقروشث lat. *quercus*, chêne. La forme féminine kabyle s'explique par ce fait qu'en latin, les noms d'arbres sont féminins

men يدامن est presque seul employé, cf. arabe دم; *imma* يما mère, √MM arabe ام; *aman* امان (plur.) √M, eau, cf. arabe ما; *zar* زر voir √ZR, arabe زار &c.? — Je ne le crois pas et, jusqu'à preuve du contraire, j'estime qu'on doit chercher dans la parenté linguistique, non dans un emprunt, la raison de cette ressemblance.

Pour en venir à ce qui a été dit plus haut, il arrive parfois que des mots étrangers, faisant partie de la première classe, ont pu faire illusion sur leur origine et être considérés comme purement berbères. J'en donnerai un exemple dans celui qui signifie *jeter*. Nous nous trouvons en présence de dérivés qui peuvent se ramener à une racine √GR et à une racine √DHGR, cette dernière employée presque exclusivement en Zouaoua.

I a) √GR Ahaggar, *ger* jeter; Chaouia, K'çour, A. Khalfoun, Taroudant, Zénaga, *ger* ڭر jeter: Ouargla, *eger* اڭر; K'çour f. h. *egger* اڭر; Zénaga, V. f. *tager* تاڭر; B. Menacer *gar* ڭار; Bougie II f. *emger* امڭر; VI—VII f, *eggar* اڭار Zouaoua, *ger* V f. *egger* اڭر; Bougie *thagera* ثڭرا, but; *thigri* ثڭرى, jet; Zouaoua *thagouri* ثڭورى, jet; Zénaga *tigera* تڭرا pl. *tigaran* تڭران, courage, attaque, violence; Aouelimmiden *ager*, lance, dard.

b) √G'R Ahaggar *ger* jeter.

c) √DJR Taïtoq *djer*, jeter; Ghdamès *edjer* اجر.

d) √IR B. Menaur: *ier* ير lancer.

II a) √DHGR Zouaoua: *dheger* ضڭر jeter, I f. *sdheger* سضڭر, II-I f. *msedhger* مسضڭر; IV-II-I f. *tsemsedhger* ثمسضڭر; IV-VII-VIII f. *tsdheggir* تضڭير VI-VIII f. *dheggir* ضڭير — nom d'action *adheger* اضڭر

b) √DHIR A. Khalfoun, *dhier* ضير jeter

c) √DHK'R Zouaoua, *dhak'k'er* ضقر

d) √D'GR Zouaoua (B. Jennad) *d'eger* VI f. *d'egger* دڭر

e) √T'GR Zouaoua *t'egir* طڭير, pousser (en parlant des plantes)

f) √T'K'R Zouaoua: *t'ek'ir* طقير, jeter habituellement

g) √TKR, Touat *etker* اتكر jeter

Dans mes *Etudes sur les dialectes berbères* (p. 67) j'avais conclu à l'addition à la √GR, d'une lettre DH qui avait pu devenir D', T' (cf. *dherrou* ضرو et *t'errou* طرو, f. hab. de *dhrou* ضرو arriver), de même que le G devenait I ou K' (cf. *iggeth* يڭث être nombreux, forme habituelle *t'ok'oth* طقث pour *theggeth*). Le développement

d'une autre racine nous présente en effet l'addition semblable d'un DH qui devient T' ou T.[1]

I a) √KR Zouaoua, *akour* اكور voler, dérober a. *iouker* يوكر IIIf. *tsouakour* تواكور IVf. *tsakour* تاكور — Tazeroualt, *akour* اكور, Vf. *takour* تاكور — Chaouia, Harakta, Tazeroualt, Ghdamès, Dj. Nefousa, *aker* اكر; Ouargla, *aker* اكر; If. *siker* سيكر IIIf. *touaker* تواكر; Mzab, *aker* اكر, Vf. *taker* تاكر — Bougie: *aker* اكر, IVf. *tsaker* تاكر; Ahaggar: *aker*, Vf. *taker* — Taïtoq: *ouker* — Ahaggar et Taïtoq; *tikra* تكرا vol. Bougie *thaouakra* ثواكرا vol. Zouaoua, A. Khalfoun: *amakouar* امكوار voleur; Taïtoq et Ahaggar: *imaker* voleur, pl. *imakaren*

b) √TCHR Mzab *tcher* چر voler, dérober, If. *sitcher* سيچر

c) √CHR Temsaman *acher* اشر voler — B. Saïd *achar* اشار; K'çour *oucher* وشر

d) √GR Zénaga *ager* اڭر, voler, dérober, ar. *iouger* يوڭر; *tigera* تڭرا, vol, *emiger* اميڭر, voleur

II a) √KRDH Mzab: *akerdha* اكرضا, vol. — Zouaoua, Aït Khalfoun, Temsaman, *thoukerdha* ثوكرضا vol; Mzab, Ouargla, Chelh'a, *toukerdha* توكرضا vol, Tazeroualt *toukourdha* توكورضا vol, Harakta, *tikourdha* تكورضا vol Ahaggar, *amkeredh*, voleur; Zouaoua, Aït Khalfoun, *imkeredh* يمكرض voleur — Mzab, *imekred* يمكرد voleur — Ouargla *amkerdhan* امكرضان, voleur — Ahaggar, Kel-Oui: *ikaradhen*, Tibbous

b) √KRD̄ Kel-Oui: *amekarad* voleur

c) √KRT' Tazeroualt: *toukourt'a* توكورطا vol

d) √K'RT Dj. Nefousa *mok'ret* مقرت, voleur, pl. *imk'ort'en* يمقرطن

e) √K'RT': Dj. Nefousa *touk'ert'a* توقرطا vol.

Mais un examen plus attentif m'a amené à modifier cette opinion. Nous avons affaire à deux racines différentes: l'une berbère, √GR; l'autre arabe, toutes deux ayant le sens de jeter. La racine √DHGR n'est en effet autre chose qu'un emprunt à l'arabe طيّر, faire voler, et par suite, lancer, jeter. Il a déjà ce sens en arabe vulgaire d'Algérie.

En passant de l'arabe en Zouaoua, le ض devient généralement un ط et réciproquement. Ainsi فضة, argent = *lfet't'a* لفطا; عطل, annuler = *âdhil* عضيل; خلط mélanger = *akhladh* اخلاض mélanger (cf. au Mzab

[1] Das ḍ (ض) oder ṭ (ط) ist allerdings unerklärt (STUMME, *Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt*, Leipzig, 1899 in-8 p. 236, col. 2, s. v. *tukurdă*)

adhefli اضغلى de l'arabe طفل). Nous voyons ainsi comment le ط de طيّر est devenu ض. La mutation de *dh* (ض) en *d'* (ذ) existe dans d'autres mots.

Quant au ط initial des formes *t'eggir* طڭير et *t'ek'ir* طقير, je le considère, non comme un souvenir de l'arabe, mais comme un renforcement du ض. Cf. *erdhel* ارضل prêter, *art'al* ارطال prêt, et en arabe عضّ et عطّ. Le ت, *t*, du Touat correspond sans doute à un *d* (ذ) qui n'a pas encore été relevé (**deger*) — comme le ط correspondait au ض.

Pour le *g* il est de règle en Zouaoua que deux *i* se contractent en *g* même dans les mots d'origine étrangère: Cf. arabe عيّط, crier = *âggedh* عڭض, f. hab. *tsaâggidh* تعڭيض; *lflangin* لفلانڭين tels, pour *lflaniin*, plur. de *lflan* لفلان — de l'arabe الفلان; arabe شيّع envoyer = *cheggâ* شڭع. On remarquera d'ailleurs que dans le dialecte des Aït Khalfoun, le ى a été conservé: *dhiier* ضيير.

Quant au renforcement du *g* en *k'* dans les formes *dhek'k'er* ضقر et *t'ek'k'ir* طقير, le Zouaoua nous en offre d'autres exemples, ainsi *iggeth* يڭث être nombreux, f. hab. *t'ok'oth* طقث.

En résumé, les mots *ger* er *dheger* appartiennent à deux racines différentes, mais il n'est pas téméraire de croire que la ressemblance extérieure des deux mots n'a pas été sans influence sur l'emploi de celui qui a été emprunté à l'arabe.







Sîdi Ḥámmu als Geograph.

Von

Hans Stumme.

Sîdi Ḥámmu habe ich bereits im Jahre 1895 in meiner Leipziger Habilitationsschrift *Dichtkunst und Gedichte der Schluḥ* den Europäern als den berühmtesten *Andâm* (Spruchdichter) der marokkanischen Schluḥ vorgestellt. Vielleicht sollte man sich besser folgendermaßen ausdrücken: Sîdi Ḥámmu Gúzgĕruz (wie er nach seinem Geburtsorte Ázgĕruz im Sûs vollständiger heißt) ist der Mann, der das Glück hat, als Verfasser fast aller Produkte der gnomischen Poesie der Schluḥ zu gelten, mag auch nur ein kleiner Teil der ihm zugeschriebenen Sprüche und Lieder wirklich auf ihn zurückgehen; es steht mit ihm also genau so, wie mit den arabischen Spruchdichtern des Máġreb, z. B. Sîdi Áḥmed ben Jûsuf oder Sîdi ʿAbd er-Raḥmân el-Meġdûb. Mit dem letzten der beiden eben Genannten soll unser Berbernsänger (wie übrigens in meiner *Dichtkunst* auf S. 9 zu finden) wiederholt in Berührung gekommen sein; sollen sich die beiden doch sogar in dichterische Wettkämpfe eingelassen haben, bei denen ein jeder in seiner Muttersprache gesungen habe. Das würde also zugleich die Lebenszeit des Sîdi Ḥámmu feststellen helfen; denn von Sîdi ʿAbd er-Raḥmân steht fest, daß er im Jahre d. H. 1085 (= 1674/75 n. Chr.) zu Miknâs in Marokko starb, wo sich übrigens noch heute sein Grab befindet. S. hierüber Comte Henry de Castries, *Les gnomes de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub*, Paris, 1896, S. X.

Die Sentenzen des Sîdi ʿAbd er-Raḥmân — wenigstens die, welche wir aus dem ebenzitierten Buche kennen lernen — führen uns das, was das Leben mit sich bringt und was das Leben lehrt, in stets ziemlich allgemein gehaltenen Schilderungen vor. Ganz selten werden Schilderung und ihr Sujet konkret, und das geschieht daselbst z. B. in den Sprüchen über Völkerstämme und Örtlichkeiten (in den Nummern 103—112 und 125—127; es handelt sich im ganzen um 156 Nummern). Die Sprüche dieses Heiligen weisen — was hinsichtlich des Verstechnischen und nebenbei bemerkt sei — fast durchweg regelrechte, quantitierende Metra auf, und zwar meist solche von der Art des tunisischen ʿArôbi.

Sîdi Aḥmed ben Jûsuf, der übrigens viel früher als der Vorhergenannte lebte (nämlich im 15. christlichen Jahrhundert), läßt sich dagegen — wenigstens soweit wir seine Spruchweisheit aus RENÉ BASSET's trefflichem Artikel *Les dictons satiriques attribués à Sidi Aḥ'med ben Yousof* im *Journal asiatique* von 1890 kennen lernen — ganz speziell die „geographische" Spruchdichtung angelegen sein; seine 118 Sentenzen sind sämtlich Sprüche über Völkerstämme und Örtlichkeiten. Diese fast stets satirisch gefärbten Sprüche weisen fast durchgängig bloßes Seǧʿ auf, und nur ganz selten exakte Metrik.

Unser Berber Sîdi Ḥámmu nun — wiederum: soweit wir ihn bis jetzt in seiner Spruchweisheit kennen, d. h. soweit man sich nach den in meiner Habilitationsschrift mitgeteilten Proben ihm zugeschriebener Gedichtchen ein Urteil über seine Dichtungen und über die Art seines Dichtens bilden darf — hat sich uns Europäern in dichterischer Beziehung als nahen Verwandten des Sîdi ʿAbd er-Raḥmân gezeigt: fast durchgängig finden wir bei ihm ziemlich allgemein gehaltene Schilderungen, selten Konkretes oder speziell „Geographisches", — aber eben doch an einigen Stellen: wie z. B. in dem mit V bezeichneten, 7 Verse umfassenden Gedichte jener Sammlung, das die Schönheit der Stadt Tunis preist, — oder in dem mit G' bezeichneten, 13 Verse umfassenden, das die Treulosigkeit der Freundin besingt und in seinem Verlaufe, nebenher, auf die Hauptwahrzeichen der drei marokkanischen Städte Agadir (Säbel), Mogador (Geld) und Marrâkesch (Wollschnuren) und der beiden Stämme Ḥâḥa (Flinten) und Tännân (Reitertruppen) zu reden kommt, — oder endlich in folgendem, bloß 3 Verse (V. 40—42) umfassenden Gedichtchen:

aínna ẖkur·ziwízĕn wämân, ḥáša aígʲ lmắkän, —
tinzắrt, tamắẓt, tiút, afíbna sús;
ulá asifädĕnnun, a-imentâgen, ilŷq.

„Wo dich des Wassers Geräusch nicht stört, — hüte dich davor,
daß dieser Ort deine Heimat werde!
Aber Tinzắrt, Tamắẓt und Tiút, welche Orte die besten des Sûs sind[1] (‚wähle dir zum Wohnort)!
Und auch euer Tal, ihr Imentâgen, ist gut."

Doch wegen dieser wenigen geographischen Expektorationen wird Sîdi Ḥámmu noch nicht zum Geographen; denn dies Element macht bei ihm nur einen sehr kleinen Prozentsatz der gesamten Vorwürfe aus, — genau wie bei Sîdi ʿAbd er-Raḥmân. Auch vom Standpunkte der allgemeinen Metrik aus betrachtet steht unser Berber näher zu Sîdi ʿAbd er-Raḥmân, als zu Sîdi Áḥmed; wir haben wenigstens keinen Grund, da, wo sich die Verse des Berbers gegen orthometrische Behandlung sperren, etwas anderes anzunehmen, als daß die betreffenden Verse im Grunde ganz solide metrische Gebilde seien, die bloß späterhin die mündliche Überlieferung verdorben habe.

Nun habe ich seit 1895 doch noch Gelegenheit gehabt, den alten Sîdi Ḥámmu Gúzgĕruz als „geographischen" Dichter im großen Stile kennen zu lernen. Schon im Frühlinge des Jahres 1898 erzählten mir in Tanger einige Schluḥ, die ich durch Rezitieren von Versen ihres berühmtesten *Andâm* in nicht geringe Verwunderung versetzte, daß ihr Sîdi Ḥámmu auch ein großes Gedicht von vielen hundert Versen verfaßt habe, das man Tawắḍå „die Reise" zu nennen pflege. Darin besänge Sîdi Ḥámmu jeweilig in einem oder in zwei, selten in mehr Versen, jeden einzelnen Stamm und jede einzelne Stadt oder sonstige berühmtere Örtlichkeit des Reiches Marokko. Durch diese Mitteilung wurde ich in nicht geringe Aufregung versetzt und gab mir natürlich alle Mühe, Proben aus dieser Tawắḍå aufzutreiben, die Hoffnung hegend, daß es mir vielleicht gelingen möchte, ein umfangreiches Werk der schilḥischen Literatur ausfindig zu machen, etwa gar eines von der Größe des 960 Verse umfassenden Ḥáuḍ, den J.-D. LUCIANI kurze Zeit vorher herausgegeben hatte (*El H'aoudh, Texte berbère par Meh'ammed Ben Ali Ben Brahim publié avec une traduction française et des notes;* Alger, Jourdan, 1897).

[1] Wörtlich: worauf Sûs gebaut ist; s. Anm. 17 zur Stelle (*Dichtkunst*, S. 79)

In Afrika habe ich damals nichts weiter über jene Tawăḍâ erfahren können. Auch spätere, von Leipzig aus nach Tanger gesandte Anfragen ergaben nichts Positives. Erst im Januar des Jahres 1900 traf ich — und zwar in Deutschland — mit einem Individuum zusammen, das zahllose Verse dieses Gedichtes herzusagen vermochte. Es war dies ein Mitglied der Akrobatentruppe des in meinen Schriften über das Schilḥische oft erwähnten Ḥâž ʿAbdúlla. Aber ein Fanatiker durch und durch war jener Kenner der Tawăḍâ, die ich von ihm zwar zu hören bekam, — aber in folgender, eigentümlicher Art der Mitteilung: mit seiner schönen Baritonstimme sang jener Mann die Tawăḍâ in einem tempo prestissimo herunter, welches es mir unmöglich machte und unmöglich machen sollte, irgend etwas von dem Vorgetragenen zu behalten oder zu Papier zu bringen. Zu einer andern Mitteilungsweise war jener Mann nicht zu bewegen. — Wenn ich im folgenden trotzdem eine Probe von Versen aus der Tawăḍâ zu geben vermag, so habe ich dies dadurch erreicht, daß ein andres, aber nicht sehr intelligentes Mitglied jener Truppe mir das mitteilte, was es aus dem wiederholt gehörten Gesange des anderen zu behalten vermochte.

Die nun mitgeteilten 24 Verse der Tawăḍâ sollen nichts als ein Probestück und ein Beweisstück der Existenz eines solchen Gedichtes sein. Daß die Redaktion dieser Verse eine gute sei, daß Interpolationen und Substituierungen in ihnen unnötig seien, erscheint mir wenig wahrscheinlich; vielmehr glaube ich, daß sie im Original oft ganz anders lauten dürften. Die Tawăḍâ in vollständigerer und besserer Fassung publiziert zu sehen wäre etwas sehr Erfreuliches: Leuten wie René Basset, Edmond Doutté, Auguste Mouliéras, A. de Calassanti-Motylinski und andern, die stets in engsten Beziehungen zum Berber und zu Marokko stehen, würde es vielleicht nicht schwer, einen zusammenhängenden Text (nach mündlicher Überlieferung oder in Manuskriptform) dieses kulturhistorisch gewiß sehr interessanten Gedichtes zu erwerben. — Das Lautschriftsystem der folgenden Textprobe aus der Tawăḍâ ist natürlich genau dasselbe, wie in meinen sonstigen Schriften über das Schilḥische (s. besonders mein *Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt*, Leipzig, Hinrichs, 1899). Die die Übersetzung explizierenden neun Fußnoten sind sämtlich als Originalglossen aufzufassen.

Text.

1. irḥámkʲ ā-sîdi ḥmmú, aṭṭålb! innẹ̄gellín:
2. bismillá addaḫ-stăráğ simí, blādắr!
3. adắsdnkʲ, a-drâ, slqåblắt, sisnâgen: sdêrun
4. ajidnắllen, suassíf ntázzult, nrắrd aḍắr.
5. āzăgmûzen, tlkímĭkʲ tuâla, — aígʲ ărbbí ṣṣdîqnkʲ!
6. idáugumåḍ artrḥâlen: idúhda sûs.
7. tağolắmt tráḥĕl, idḥămmú zrín ardémĕnät.
8. ajáuluz, qqórn tirgʷýn, isğâren ždérn áuk;
9. tinzắrt, tammắẓt, tiút, afîbna sús,
10. ulâ tamazírtennun, ajimentâgen, ilŷq!
11. zêid ajiḫfînu, sîḥâḥan, dér idbû tämmắnt,
12. idbû tuggʷṓs nlaḥărîr, idbû šinžm-âwal!
13. idautännắn akúllu-jûfen kra-ğizri jắn, —
14. aqăbŷl nṣâliḥẹn, — lbárkt adídsĕn-illắn:
15. iḥâḥan gắn rrâs. amĕrá aqăbŷlen
16. mū-tînin idauzínzim, lklâb adigắn mᵘddĕnensen!
17. lkibĕr iintúggʷå, täkĕlbît áuk úrd imíkʲ.
18. anžžúḍ urílli blá rrzzá dûḍĕm iqqórn.
19. ulâd mtâʿ ijîsăn; ugĕdímt irrĕhônät;
20. åit umzmîzi tärämân kağ thắllăn;
21. adrắr ndérn itămâra, tmūnídsukʷắn;
22. aḫnîf itämäsín; áqqåin itúnzulin;
23. áqqå mbūṭôb itắtta; llûz iidaugunädíf;
24. lašrâr iwassîfennun, a-drâ, dlʿădâwat!

Übersetzung.

1. Gott sei dir gnädig, gelehrter Sîdi Ḥmmú[1]! — Er, der Arme, sprach[2]:
2. Im Namen Gottes will ich wieder mit dem Munde — nicht mit dem Fuße — wandern!
3. Ich wende mich zu dir, Drâ, zum Süden, zu den Isnâgen; zu euch,

---

[1] Man sagt so und Sîdi Ḥámmu. — Zum Tenor dieser neun Noten s. also oben S. 448 a. E.

[2] Die Gedichte dieses Heiligen beginnen alle mit diesem Verse (s. die betr. Stücke in *Dichtkunst*)

4. Idnállen, zum Assíf ntázzult, kehre ich den Fuß.
5. Zägmûzen, es kommt die Reihe an euch, — Gott sei euch ein getreuer Beschützer![1]
6. Die Idáugumâḍ sind unterwegs: Sûs ist in Unruhe.
7. Taǵolámt ist fortgezogen, — die Idḥämmú sind bis nach Déměnät gekommen.
8. O Áuluz, — die Kanäle sind vertrocknet, alles Holz ist verbrannt;
9. (nur) Tinzárt, Tammáẓt und Tiút, welches die besten Orte des Sûs sind[2],
10. und euer Land, ihr Imentâgen, ist etwas wert. —
11. Geh weiter, mein Kopf, — zu den Iḥâḥan, den Leuten mit Honig[3],
12. den Leuten mit den Seidenschärpen, den Leuten, die Wort halten!
13. Die Idautännán sind besser als alle andern, an denen man vorbeikommt, —
14. ein Stamm frommer Leute, — der Segen wohnt bei ihnen:
15. die Iḥâḥan aber sind die besten. Jedoch die Stämme,
16. die man Idauzínzim nennt, — Hunde sind ihre Angehörigen!
17. Stolz gehört den Intúggʷâ, und auch nicht wenig Schurkerei.
18. Anžžúḍ lebt nicht ohne Turban[4] und ernstes Gesicht.
19. Die Ulâd Mtâ' sind für Pferde; Ugědímt ist für Pfänder;
20. die Ait Umzmîzi denken nur an Kamelwürste[5];
21. das Atlasgebirge (Adrär ndérn) gehört zur Strapaze, — die ist sein steter Begleiter.
22. Der Burnus gehört zu Tämäsín; Datteln zu Túnzulin;
23. Büṭôb-Datteln[6] den Tátta; Mandeln den Idaugunädíf;
24. Funken[7] deinem Flusse, Drâ, mit seinen Kämpfen!

---

[1] Weil die Idáugumâḍ zum Kampfe ausziehen (s. d. folg. Vers)

[2] Das ist die Bedeutung von „worauf Sûs gebaut ist" *afibna sús* (s. schon S. 447 Z. 2, wo der Vers ja schon einmal vorkommt)

[3] Das Gebiet der Iḥâḥan wimmelt von Bienenstöcken (*igulífen*; s. m. *Handbuch des Schilḥischen*, Lesestück IV, S. 127)

[4] Sie sind echte Muslimîn

[5] Sie verstehen trefflich das Anfertigen von Würsten aus Kamelfleisch

[6] Die Datteln der Sorte Büṭôb sind die besten (s. *Dichtkunst*, S. 53, Vers 135)

[7] Mit den „Funken" sind „Feuersteine", wie sie bei den Steinschloßflinten verwendet werden, gemeint

Von den in diesen 24 Versen vorkommenden Stammes- oder Ortsbezeichnungen sind nur wenige nicht nachweisbar. Den Flußnamen Drà, die Landschaftsnamen Sûs und Déměnät, sowie die berberische Bezeichnung für den Atlas (Adrár ndérn) kennt beinahe jeder Gymnasiast; die Begriffe Imentâgen, Iḥâḥan (Ḥâḥa), Idaụtännán (Tännán), Tinzárt, Tamắẓt und Tiút sind an verschiedenen Stellen meiner *Dichtkunst* erwähnt und geographisch bestimmt anzutreffen (s. schon hier S. 447 oben; es entsprechen also die dort zitierten Verse 41 und 42 der *Dichtkunst* genau den Versen 9 und 10 der hier mitgeteilten Tawắḍâ-Probe, — nur daß es hier tamazírtennun heißt statt asífäděnnun dort). Für's Identifizieren der sonstigen in dieser Probe vorkommenden geographischen Bezeichnungen erscheint es praktisch, den jedem leicht zugänglichen Artikel MAX QUEDENFELDT's *Einteilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Marokko* in der (Berliner) *Zeitschrift für Ethnologie* Jahrgang 1888 und 1889 (bei den folgenden Verweisen ist aber stets bloß 1889 gemeint) zu zitieren. So vergleiche man denn zu den Isnâgen: daselbst S. 108 (Isnâgen, Senâga, Ṣenhâdscha); zu den Zägmûzen: 106 (Sagmusen); zu den Idáụgumâḍ: 177 (Ait Genad); zu den Idḥämmú: 159 und 174 (Ait Ḥammu); zu Ấụluz: 106 (Ait Aulûss); zu den Idaụzínzim: 95 (Ida-u-Semsem oder Ida-u-Sensen); zu den Intúggʷâ: 97 (Mtûgga, berber. Imtûggen [?]); zu Anžžúḍ: 166 (Imdjatt-n-Tiselmi), 171 (Muddjadh), auch 98 (Mjatt) und 172 (Mojats, dies in der englischen Schreibweise LEE's), — anžžuḍ und amʸžuḍ, Plural inžžâḍ bezw. imžžâḍ bedeutet „Grindkopf"; zu den Ait Umzmîzi: 98 (Imsmîs, Amsmîs, Imizmizi); zu Tämäsín: 107 (Tammâsin); zu Túnzulin: 175 (Tinsulin, Tunsulin); zu Tắtta: 160 und 162 (Tatta); zu Idaụgunädíf: 107 (Ida-u-Genadif, Ida-u-Gnidif).

Es bleiben mithin bloß die Namen Idnállen, Assíf ntázzult (übrigens bedeutet tázzult die Augenwimpernschwärze [*koḥl*]), Taġolámt, Ulâd Mtâʿ und Ugědímt als nicht identifizierbar zurück, da ich sie weder in den Schriften QUEDENFELDT's noch in anderen einschlägigen Werken aufzufinden imstande bin; indeß erhalte ich zu letzter Stunde noch von Herrn Privatdozenten Dr. G. KAMPFFMEYER in Halle die freundliche Mitteilung, daß ein Dorf Taġolámt als Tagoulemt (im SSW von Marrâkesch) in der *Reconnaissance au Maroc* von Vicomte CH. DE FOUCAULD, Paris 1888, Seite 335 erwähnt sei und ein Dorf Tasoult daselbst Seite 321 vorkomme. — Wir treffen in der hier

publizierten Probe von 24 Versen im ganzen 27 geographische Namen an; ist die Tawā̆ḍå unseres Sîdi Ḥámmu Gúzgĕruz wirklich ein Gedicht von „vielen Hundert“ Versen, so dürfte darin ein allerdings sehr bedeutendes Stück marrokanischer Geographie niedergelegt sein.





Der Logos in Südarabien.

Von

Hubert Grimme.

Die Vorstellung vom Logos als einem aus einem persönlichen Gotte emanierten, seine Willensakte nach außen vermittelnden Wesen, wie sie Philo von Alexandria als Mittel zur Versöhnung zwischen den Gottesbegriffen der griechischen Philosophie und dem des Alten Testamentes benutzt und das Johannesevangelium in den Dienst der christlichen Theologie gestellt hatte, erfuhr im 7. Jahrh. n. Chr. unter eigentümlichen Verhältnissen noch einmal eine Auffrischung. Der Islam, die so oft mit der Bezeichnung „primitiv" abgetane Religion des „ungelehrten" Propheten Mohammed, begnügte sich nicht damit, den einen, allmächtigen, hoch über Erde und Himmel thronenden Gott zu predigen, sondern suchte auch dessen Einwirken auf die Welt durch die Annahme eines von ihm ausgehenden Mediums, Amr (أَمْرٌ) genannt, begrifflich zu machen. Schon die altmekkanische Sure 79 redet in ihren einleitenden Schwüren, die zweifellos alle auf überirdische offenbarungsvermittelnde Kräfte zu beziehen sind, von den مُدَبِّرَاتِ أَمْرًا, welchen Ausdruck die nicht viel jüngere Sure 51 durch مُقَسِّمَاتِ أَمْرًا variiert. Was unter den Phrasen *dabbara*, bezw. *qassama 'amran* zu verstehen ist, lehrt S. 32, 4 mit den Worten: „Er (Gott) lenkt (*judabbiru*) den Amr vom Himmel bis zur Erde; später steigt dieser wieder zu ihm hinauf an einem Tage, dessen Maß 1000 Jahre nach eurer Rechnung beträgt". Wenn hier der Amr als eine mit Gott in Verbindung stehende, den Raum zwischen ihm und der Erde ausfüllende Substanz oder Kraft erscheint, deren

Dauer mit der der erschaffenen Welt gleich sei, so erfahren wir noch aus anderen Suren Genaueres über seinen Ursprung und seine Verbreitung. Nach S. 40, 15 ist der Amr ein Teil des göttlichen Selbsts: „Der Oberste in der Stufenreihe (der Seienden), der auf dem Throne sitzt, läßt a u s s e i n e m A m r den Inspirationsgeist (*rūḥ*) auf jeden beliebigen seiner Diener herabkommen"; nach S. 41, 10f. stuft er sich gemäß der Zahl der sieben Himmel, also siebenfach ab: „Alsdann (nach der Erdschöpfung) wandte er (Gott) sich hin zum Himmel, da er noch Dampf war, und sprach zu ihm und der Erde: Kommt beide heran — gern oder ungerne. Sie aber sprachen: Wir kommen gerne. Alsdann schied er sie, sodaß sieben Himmel daraus wurden, innerhalb zweier Tage und bedeutete (*'auḥā*) jedem Himmel seinen[1] eigenen Amr". Daß der sich siebenfach abstufende Amr das Medium ist, durch welches jede göttliche Entschließung herab zur Erde vermittelt wird, liest man aus S. 97 heraus: „Wir haben es (das Geoffenbarte) in der Nacht der Bestimmung herabgesandt. Wie aber erklärt sich dir der Begriff „Nacht der Bestimmung"? Die Nacht der Bestimmung ist besser als tausend Monate. Denn in ihr steigen die Engel und der Inspirationsgeist herab im Dienste[2] ihres Herrn — her von jeglichem Amr (= herab von Amr zu Amr)" . . .

Man sieht hieraus, Mohammed sagt von seinem Amr Ähnliches aus wie Philo von seinem Logos; seine Theologie kennt aber außer dem permanenten Amr auch noch als Amr bezeichnete momentane Projizierungen der einzelnen Willensakte Gottes, besonders soweit sie Offenbarungen betreffen; vgl. S. 44, 2ff.: „Beim erklärenden (*mubīn*) Buche! Wir haben es (das Geoffenbarte) in einer segensreichen Nacht herabgesandt .. In ihr wird jeder (vorher) festgefügte (*ḥakīm*) Amr (vom göttl. Buche) losgelöst, um als ein von uns stammender Amr aufzutreten." Weiter 40, 70: „Er (Gott) ist es, der Leben und Tod bewirkt; verfügt er (bei jeglichem Falle von Tod und Leben) einen Amr und spricht er zu ihm nur „Werde" — dann wird er."

Die Amrlehre mit ihrer reichen, keineswegs schon genügend erklärten Terminologie — es sei nur an die Begriffe قَضَا أَمْرًا, مُبِينٌ, مُحْكَمٌ, أَبْرَمَ أَمْرًا, أَمْرٌ حَكِيمٌ erinnert — bezeichnet wohl den Höhepunkt der mohammedanischen Theosophie. Sie erreichte ihre größte Entwicklung in der mittleren mekkanischen Lehrperiode, wurde

[1] D. h. des Himmels

[2] So möchte ich die Phrase *bi 'iḏni* nach dem Südarabischen übersetzen

alsdann durch die Lehre von Gottes Raḥma in den Hintergrund gedrängt und verlor in der rein praktischen Zielen zugewandten medinischen Periode fast jede dogmatische Betonung, und es erscheint wie eine zufällige Reminiszenz Mohammed's, wenn am Ende von Sure 65 noch einmal ausgeführt wird: „Gott ist es, der die sieben Himmel, und gleich ihnen die Erde geschaffen hat; zwischen ihnen läßt sich der Amr herab"[1]. So kann es nicht Wunder nehmen, wenn die moslimische Gemeinde, zumal nach den Kriegsstürmen des ersten Jahrhunderts d. H., in dem koranischen Amr nur mehr eine religiöse Phrase unbestimmbaren Inhalts, nicht aber ein festes Dogma Mohammed's erblickte.

Wie hoch man die theologische Begabung Mohammed's neben seinem politischen Genie einschätzen mag: zum Erfinder der koranischen Lehre vom Amr kann man ihn unmöglich erheben. Das Wesentliche an dieser Lehre muß ihm von außen zugetragen worden sein. Soll man sie nun auf jüdische Beeinflussung zurückführen, die nach der durch GEIGER beeinflußten üblichen Meinung für die Entwicklung des Islams maßgebend gewesen wäre? Gewiß nicht; denn die Juden in Mohammed's näherer oder fernerer Umgebung kann man sich nicht anders als im Ideenkreis des Talmuds stehend denken, der jeder Logoslehre so abhold war, daß selbst die targumische Gottesbezeichnung מימרא יהוה, die nicht mehr Hypostasierung, sondern Vergeistigung der Gottesidee bezweckte, in ihm verschwand. Ebensowenig wird der koranische Amr eine Anschauung des Christentums reflektieren; denn Mohammed unterscheidet an den beiden Koranstellen, wo er vom Christus-Logos redet (3, 40; 4, 169), diesen sehr wohl vom Amr (= Befehl) durch die Wahl eines anderen arab. Terminus, nämlich: *kalimatu* (= Wort), muß sich also eines tiefgreifenden Unterschieds zwischen beiden Ideen bewußt gewesen sein. So wird man mit einer gewissen Notwendigkeit dazu geführt, als Heimat von Mohammed's Amr die mit religiösen Impulsen so reich geschwängerte südarabische Kultussphäre zu betrachten, von deren Einwirkung auf den Islam — wie schon jetzt behauptet werden kann — Inhalt wie Sprache der mekkanischen Suren vielfach zeugen, und ich glaube in der Lage zu sein, Zeugnisse aus minäischen und sabäischen Inschriften

[1] Möglicherweise ist dieser Vers überhaupt mekkanischen Ursprungs und nur durch irgend einen Zufall an das Ende von S. 65 geraten

dafür beizubringen, daß die Amridee schon im südarabischen Heidentum eine hervorragende Rolle gespielt habe.

Das wichtigste, wohl auch älteste Zeugnis für das Vorkommen des Amr in Südarabien finde ich in der vielbehandelten Inschrift Glaser 1155 (= Halévy 535 + 578), deren Ursprung mir bes. wegen des darin erwähnten Volkes מדי = Midlıj-(ān) ung. in das 8. Jahrh. v. Chr. zu fallen scheint. In ihr heißt es Zeile 2: ויאתמר ושתרצו עתתר דקבץ בכבודתן ואכרבן מבני צחפתן יום מתעשם ואקנישם עתתר דקבץ וודם ונכרחם ואמרשם בן אצבא צבאשם ואקנישם וב[ע]רשם שבא וחולן d. h. „Und es יאתמר und bewies sich gnädig Aṯtar ḏi Q-b-ḍ für die Geschenke und Weihgaben gelegentlich des Baues der Tempelplattform (?), indem sie (acc., scl. die Stifter der Weihinschrift) und ihr Besitztum bewahrten Aṯtar ḏi Q-b-ḍ und Wadd und Nikraḥ und אמרשם vor Angriffen, die da richteten gegen sie und ihr Besitztum und ihre Kamele Saba und Ḫaulān" . .

Von den beiden hier unübersetzt gelassenen Wörtern יאתמר und אמרשם übertragen H. Winckler (*MVG* III, S. 20) und O. Weber (*Arabien vor d. Islam*[2], S. 17) das erstere mit „er zeigte sich erkenntlich", während Hommel (*Südarabische Chrestom.*, *Glossar*) ihm den Sinn gibt „er billigte"; das andere, אמרשם, nimmt Winckler für eine Verbalform, die dem מתעשם koordiniert wäre, mit der Bedeutung „und bewahrte sie", Weber für ein den drei Gottesnamen koordiniertes Nomen, das er nicht zu übersetzen wagt. Die genannten Übersetzungen von יאתמר scheinen mir ad hoc geraten; wenn, wie die Inschr. von Obne, Z. 1 zeigt, אמר in der ersten Stammform „befehlen" heißt, so könnte man seine t-Form wohl nur als Passiv oder (inneres) Reflexiv von „befehlen" deuten. Diese Bedeutungen passen hier ersichtlich nicht. Weiter könnte אתמר denominativ sein; in nächster Nähe von ihm steht אמרשם, das mit Winckler als Verb genommen uns in ganz unerweisbare Bedeutungssphären der Wurzel אמר führen würde, weshalb es wohl sicher nominal ist. Mit Hilfe der oben entwickelten koranischen Terminologie wird man nun in einem אמר, das den Abschluß einer Göttertriade bildet, ohne Weiteres etwas Gottpersönliches, also „Amr-Emanation" erkennen; ein solches אמר führt weiter dazu, die Existenz eines damit zusammenhängenden denominativen Verbs אתמר (d. i. اتّمر, vgl. تَهَوَّدَ, تَنَصَّرَ „sich zum Juden, bezw. Christen machen") mit der Bedeutung „sich zum Amr machen, sich emanieren" für wahrscheinlich zu erklären.

Bei der großen Tragweite, die die Konstatierung eines südarabischen Amr-Logos gewinnen könnte, wird man versuchen müssen, die von uns vorgeschlagene Übersetzung von אמר und אתמר in GL. 1155 durch andere Beweisstellen zu stützen. Ich finde eine solche in der GL. 1155 inhaltlich und zeitlich nahe stehenden Inschrift HAL. 187 + 188. In ihr beurkunden eine Reihe von minäischen Großen die Stiftung eines für Aṯtar bestimmten Baues: יום רתכל מצר ועזת ואאשר ושלם באמר עתתר דקבץ „nachdem sie einen Handelszug nach Muṣur, Gazzat und A'scher unternommen hatten und dabei unversehrt geblieben waren durch den Amr des Aṯtar ḏi Q-b-ḍ." Daß hier באמר עתתר nicht bedeuten wird „auf Befehl des Aṯtar", geht mir aus einer späteren sabäischen Inschrift, GL. 424, hervor, wo in einem ähnlichen Gedankenzusammenhange באמר ohne folgenden Genitiv steht, אמר also den Charakter eines Eigennamens vor sich herträgt. Hier heißt es Z. 5—8: NN „haben geweiht dem Il-Maqqah (אלמקה), Tempelherrn von Miskat, Iaṯ[il] und Bar'ān diese goldene Statue zum Danke (חמדן) dafür, daß er gefällig war (חמר II = amh. *amara*) ihren beiden Oberherrn Ilšarāḥ Iaḥḍub und seinem Bruder I-'-z-l Bajjin, [Königen von Saba und Ḏi Raid]ān", בהופינהמי באמר „indem er sie beide bewahrte durch einen Amr". Hier will H. WINCKLER (*MVG* II, S. 355) Amr als Ortsnamen fassen; wo aber ein solcher zu suchen sei, bleibt ebenso dunkel wie der von MORDTMANN (*Beiträge z. Min. Epigr.*, S. 109) aus HAL. 149, 1 (לאמרם) und HAL. 359, 1 (שפיקם תושאין אמרין) entnommene Familien- oder Stammname Amir (oder Amīr). An ersterer Stelle wird aber kaum אהל אמרם zu rekonstruieren sein, indem dazu vor allem der Raum nicht ausreicht; vielmehr scheint לאמרם Eigenname (= אלאמרם „Mein Gott ist der Amr") zu sein. Bezüglich HAL. 359 widerstrebt der Umstand, daß der Personenname Šufaiq schon in תושאין („der Mann von תושא", vgl. HAL. 190, 3 nach HOMMEL'S Rekonstruktion) seine lokale Nisbe hat, der Zurückführung des אמרין auf einen geographischen oder politischen Eigennamen אמר. Ich halte es nicht für zu kühn, es durch „Angehöriger der Tempelgemeinde des Amr" wiederzugeben, da man ohne Kühnheit auch viele, vielleicht die meisten der in den Inschriften vorkommenden Verbindungen von אהל und folgendem Genitiv durch „Tempelgemeinde" übersetzen kann (z. B. HAL. 149, 1. 157, 1 אהל עתתר, HAL. 144, 2 א' רימן, vgl. auch اهل البيت „Gemeinde des Tempels von Mekka").

Weiterhin könnte אמר „Emanation" bedeuten in dem uns zweimal

(GL. 1790 und OS. 36) überlieferten Titel des Gottes ד̄שׂמוי, nämlich אלה אמר. Diese Phrase muß ein persönliches Attribut der Gottheit bedeuten, da als lokales die Zusätze „in B-j-n" bezw. „Tempelherr von B-q-r-m" zu gelten haben. Sie läßt verschiedene Übersetzungen zu; nimmt man אלה im Sinne von „Gott", so könnte in אמר entweder das Nomen *'amr* (als Genitiv), oder das Adjektiv *'âmir* bezw. *'ammâr* (als Nominativ) stecken, wonach zu übersetzen wäre: „der Gott eines Amr (= einen Amr emanierende Gott)" oder „der gebietende Gott". Der erstere Sinn würde noch klarer herauskommen, wenn man in אלה plene geschriebenes אל erblickte — wofür das Vorkommen von אלהת neben אלת (vgl. *WZKM*, X, S. 157f.) angerufen werden könnte — und es als alten Singular zum Plural אלי „diese" deutete. Dann wäre אלה אמר „der sich Emanierende" und mit koranischem ذُو قُوَّةٍ und ähnlichen Wendungen zu vergleichen. Bewährt sich an den vorstehenden Stellen die Übersetzung von אמר durch Amr-Logos, so läßt sich mit Fug vermuten, daß alle aus אמר mit einem folgenden Gottesnamen bestehenden südarabischen Inschriftphrasen auf Gottesemanationen deuten, so HAL. 223, 3 באמרה וד, HAL. 247 באמר [ו]דם ונכרח, HAL. 483, 2 באמר ו[ד]ם, auch wohl באמר חלפן (HAL. 149, 15f.)

Sicherer als die Zurückführung jedes אמר auf die Bedeutung „Emanation" dürfte die Übersetzung von jedem אתמר durch „sich emanieren" sein. Außer in der obigen Stelle GL. 1155 kommt es vor in HAL. 478, 10. Hier ist die Rede von Stiftungen und Abgaben an den Tempel des Aṯtar ḏi Q-b-ḍ, Wadd, Nikraḥ, Aṯtar ḏi I-h-r-q und noch eines dritten Aṯtar, die einen Emanationsakt zur Folge hatten: ויאתמ[ר עת̄תר ד̄קבץ̄] בד̄ן פרע יום ד̄בח עת̄תר ד̄קבץ̄ וודם 22 אד̄בחם באחצ̄רם „es emanierte sich aber [Aṯtar ḏi Q-b-ḍ] für diese Abgabe von Erstlingen, damals als sie (die Stifter) opferten dem Aṯtar ḏi Q-b-ḍ und Wadd 22 Schlachtopfer in Tempelvorhöfen." Diese Emanation hatte vermutlich eine auffällige Rettung der Stifter bei einer auswärtigen[1] Expedition zur Folge gehabt.

Auch in einer Anzahl von südarabischen Personennamen findet sich die Wurzel אמר; doch darf man darum nicht vorschnell sie alle als Zeugen für den südarab. Logos anrufen. Bildungen wie אבאמר (z. B. HAL. 389, 1. 596, 1f.), עמאמר (z. B. HAL. 389, 2. 630, 4f.), ח̄לְאמר (z. B. HAL. 667, 1) können in ihrem zweiten Komponenten ebensowohl

[1] Siehe unten

verbales אמר „er befiehlt“ als auch nominales „Logos“ enthalten, und ihre ersten Komponenten „mein (göttlicher) Vater, bezw. Oheim“ würden sich mit beiden Begriffen gleich gut verbinden lassen. Dasselbe gilt von שמהאמר (z. B. HAL. 650, 2); die stark in's Abstrakte führende Übersetzung „der (göttliche) Name ist Emanation“ dürfte kaum den Vorzug verdienen vor der weit begrifflicheren „der (göttl.) Name befiehlt.“ Dagegen glaube ich den Namen הלכאמר (z. B. Hal. 51, 21. 643, 2), abgekürzt הלכם (Hal. 650, 2) mit Sicherheit als eine wichtige Urkunde für die südarabische Logosidee bezeichnen zu dürfen. Sein erster Komponent ist das Verbum finitum הלך, das Kausativum von לאך (äth. *la'aka*, amh. *lāka*) „beauftragen, aussenden“; der Übergang von הַלְאַךְ in הַלֵּךְ muß gemäß dem koranischen مَلَك < مَلْأَك, das gewiß aus dem Südarabischen entnommen ist, für regelrecht angesehen werden. Ist הלך Verbum, so zwingt die Norm der semitischen Personennamenbildung, in אמר ein Substantivum zu sehen; und da dieses eine Gottesandeutung in sich tragen muß, kann es wohl nur der Logos sein. Wenn wir aus den Inschriften GL. 1155 und HAL. 187 + 188 erschließen, daß dem Amr die Aufgabe zufällt, die Hilfe der Landesgötter ihren Verehrern in ferne Länder zu übermitteln, so entspricht der Eigenname הלכאמר dieser Idee auf's beste, mag man ihn nun aktivisch übersetzen: „Er sendet einen Amr aus“ oder passivisch „Ein Amr wird ausgesendet“[1]. War הלך < הלאך ein feststehender Ausdruck der sabäischen Logoslehre, so könnte sehr wohl auch ein davon abgeleitetes Nomen מלאך in derselben figuriert haben, was dann weiter zum Verständnis des altbiblischen מלאך יהוה hinüberführte. Den Personennamen מאמר (HAL. 596, 1) lasse ich als zu undurchsichtig, und יתעאמר = *Itamara* mangels einer sicheren Erklärung der Wurzel יתע hier bei Seite.

Die Existenz der Idee eines von verschiedenen Göttern emanierten Logos in Südarabien dürfte im Vorhergehenden dargetan sein; so sicher es dadurch wird, daß Mohammed das Wesentliche seiner Amr-Logoslehre den Südarabern verdankt, so wenig wird man fernerhin dem Philo von Alexandria den Ehrentitel eines Entdeckers der Lehre vom λογος μεσιτης zusprechen. Wichtiger noch als diese Konstatierungen scheint mir dasjenige zu sein, was aus dem altarab. Logos für die Entwicklung der altsemitischen Gottesidee zu lernen ist. Das Bedürfnis,

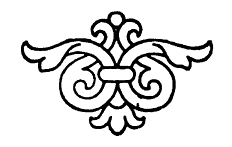
[1] Wie im Sabäischen ען und הען gleichbedeutend nebeneinander stehen, so dürfte auch הלך im Sinne von äth. לאך zu nehmen sein

die Götter aus einer räumlich eng begrenzten Sphäre des Seins und der Manifestierung in die eines weiterreichenden, sich beliebig potenzierenden Seins hinüberzuführen, mag der eigentliche Ausgangspunkt der Logoslehre gewesen sein. Gottheiten, die über gewaltige, jedermann in's Auge fallende Manifestationen verfügten, wie die glanzvolle, wärmespendende Sonne, der unermüdlich wandernde Mond, der mit Blitz und Donner dahinstürmende Wettergott, die segenspendende Erde — solche konnten kaum zur Idee eines Logos Anlaß bieten, wohl aber Idole und Götterbilder, deren Kraft nicht dem Auge sichtbar, deren Wirken Glaubenssache für ihre Verehrer war. Ihr Machtkreis ließ sich zunächst nur dadurch erweitern, daß man ihrem Standorte einen Weihbezirk, Ḥarām, hinzufügte, diesen später durch Stiftungsgebiete, wie die südarabischen משימת, ideell vergrößerte und von ihnen als Herren dieser Gebiete nun auch annahm, daß sie eine gewisse Schutzpflicht gegenüber allen denen, die sich in ihren Dienst stellten, übernähmen. Den großen Gegensatz, daß ein Tempelgott in seinem Eigentume alles vermochte, darüberhinaus aber ohnmächtig war, glich man sodann aus, indem man gewisse Attribute seiner Persönlichkeit zu konkreten Hypostasen seines Selbsts ausbaute. Als das wichtigste Attribut jedes altsemitischen Tempelgottes galt aber sein Sprechen, d. h. Orakelgeben. Die Orakel (südarab. עלם Os. 4, 16, [על[ם *WZKM*, 10 S. 287, Z. 2, liḥjanisch עבת, vgl. den Gottesnamen רעבת, koranisch عِلْم und غَيْب) waren in erster Hinsicht Äußerungen des Wissens der Gottheiten; wenn das, was sie wußten und den Menschen verkündeten, wirklich in Erfüllung ging, so mußte das weiterhin die Vorstellung erwecken, als ob die Erfüllung kraft des göttlichen Willens vor sich ginge, und den Begriff Wissen in den des Könnens hinüberführen, die עלם (*'Ilm*) gewissermaßen schon zu einem אמר (*'amr*) d. h. Befehl machen. Als Amr im eigentlichen Sinne scheint aber in Südarabien wie auch anderswo nur derjenige Gottesbefehl gegolten zu haben, der über die Grenze des Herrschergebietes eines Gottes hinaus wirkte; diese Wirkung in die Ferne ließ sich am leichtesten begreifen, wenn man sie als Folge einer tatsächlichen Emanation der Gottespersönlichkeit auffaßte. Es ist wohl kein Zufall, daß die beiden oben behandelten Stellen der Inschriften Gl. 1155 und Hal. 187 + 188, die am deutlichsten vom Amr reden, ihn nicht auf heimischem Boden wirksam sein lassen, sondern in fremden Ländern, Gebieten fremder Götter, und ferner ist es auch bezeichnend,

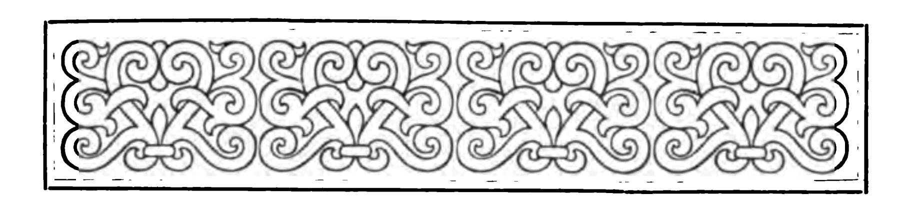
daß in GL. 1155 für die Rettung aus einem in der minäischen Kolonie Muṣur ausgebrochenen Aufstande nur den drei Göttern Aṯtar, Wadd und Nikraḥ gedankt wird, nicht auch ihrem Amr.

Das Alter der südarabischen Zeugnisse für die Amridee berechtigt uns noch nicht unbedingt, ihr Arabien als älteste Heimat zuzusprechen; denn auch von Babylonien her können Ansprüche auf sie erhoben werden. Wenn in offenbar recht alten, weil zweisprachigen Hymnen dem „Worte" (semit.-babyl. *ammatu*, sumer. *enemma*) verschiedener Götter mächtige Kraftwirkungen nachgerühmt werden, wenn es z. B. vom „Worte" Nergal's heißt: „Geht es sanft einher, so zerstört es das Land; geht es wuchtig einher, so vernichtet es die Häuser . . . wenn es droben seinen Weg nimmt, so macht es das Land krank; wenn es drunten einhergeht, so verheert es das Land"[1], so entstammen diese Schilderungen anscheinend einem Ideenkreise, der von dem des südarabischen Amr nicht weitab liegt. Es kann hier nicht der Ort sein, zu entscheiden, welchem von beiden die Priorität gebühre und ob überhaupt bei einem von ihnen Entlehnung anzunehmen sei; nur das scheint mir gewiß, daß sowohl der babylonische Ammatu wie der südarabische Amr der jetzt so beliebten astralen Konstruktion des altorientalischen Olymps sich schlecht anpassen, so daß sie, wenn sie nicht durch irgend eine neue Erklärung überwunden werden, jene vielleicht noch stark in Frage zu stellen berufen sein möchten.

[1] J. Böllenrücher, *Gebete und Hymnen an Nergal*, S. 36 f.







Syrische Texte über die erste allgemeine Synode von Konstantinopel.

Von

Oskar Braun.



In der syrischen HS. *Cod. Borgiano Siriaco 82* der Vaticana, bisher K VI 4 des Museo Borgiano, die schon zu manchen Veröffentlichungen Stoff bot, findet sich auch S. 139—151 eine bisher nicht beachtete Sammlung von Texten über die erste Synode von Konstantinopel. Nur die Namen der Teilnehmer sind zum Teil nach dieser HS. von CHABOT in seiner Edition des *Michael Syrus* I 312 ff. als Varianten der Liste seines Autors mitgeteilt worden.

Die Überschrift lautet:

ܬܘܒ[1] ܣܘܢܗܕܘܣ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ (!) ܕܐܬܟܢܫܬ ܒܝܘܡܝ̈ ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܪܒܐ.

Trotz dieser Überschrift haben wir jedoch keine einheitliche Arbeit vor uns. Sie ist vielmehr das Werk eines Sammlers, der drei verschiedene Stücke zusammenfügte, ohne sie enger zu verbinden.

Der erste Teil besteht aus einer Übersetzung der einschlägigen Kapitel Theodoret's, beginnend mitten in VI 6 bei den Worten: Εὐθὺς δὴ οὖν τὴν βασιλείαν παραλαβών (MIGNE *P. Gr.* 82, 1208), woran sich die Übersetzung von Kap. 7 und 8 schließt. Der Schluß lautet etwas verändert:

---

[1] Die HS. ist größtenteils nach ostsyrischem System vokalisiert; wo deren Wiedergabe nicht von Wert ist, setze ich die gebräuchlichen diakritischen Zeichen

ܠܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܝܢ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܫܬܘܕܥ ܗܘܐ ܒܥܠܝܪܘܬܐ
ܕܐܪܥܗ ܕܐܦܘܠܝܢܪܝܣ. ܐܬܟܠܝܘ ܡܢ ܐܝܡܪܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ
ܘܐܦܪܝܘܣ.[1] ܘܬܒܘ ܡܘ̈ܗܢܐ ܕܦ̈ܩܝܡ ܠܡܬܠܚܡܘܬܐ ܕܚܕܕ̈ܐ.

Wenn es richtig ist, daß Theodoret syrisch verstand (*Machriq* IV 1076, VI 347), so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß die Übersetzung durch ihn oder unter seiner Aufsicht gefertigt wurde. Soweit das kurze Stück eine Prüfung zuläßt, erscheint sie sachlich ziemlich genau und formell frei; aber der allerdings durch die chiastische Stellung des Originals bewirkte Übersetzungsfehler ܦܣܝܕܘܢ ܪܡܝܐ ܕܐܦܪܟܝܬܐ ܕܐܘܦܛܝܡܘܣ = Πισίδων (ἐπ.) Ὄπτιμος weist auf einen zeitlich wie räumlich fern stehenden Übersetzer. Leider fand auch bereits der moderne Kopist der HS. eine Menge unleserlicher Stellen, sodaß teilweise nur durch Vergleichung des Originaltextes sich ein Zusammenhang gewinnen läßt. Ergänzungen sind durch eckige Klammern gekennzeichnet. Als Übersetzungsprobe gebe ich den Anfang von Kapitel 8.

[ܗܘ ܕܝܢ ܒܪܒܢܐ] ܐܪܩܘܕܝܘܣ ܗܘ ܕܠܡܪܝܬܐ [ܪܒܐ] ܡܪܥܝܬܐ
ܕܒܪܬܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܡܕܝܢܬܐ: ܟܕ ܡܘܦܝܠܣܘܦܘܬܗ [ܗܘܐ]
ܒܪ ܡܬܬܥܬܐ ܠܘܩܒܠ ܟܪ̈ܘܫܘܬܗܘܢ [ܕܐܪ̈ܝܘܣ] ܘܡܬܚܪܬܐ ܗܘܐ
ܠܥܠܡܐ ܡܫܝܚܝܐ ܒܡܠܦܢܘܬܐ ܕܡܠ̈ܦܢܐ. ܘܟܕ ܚܙܐ ܠܐܠܝܡ
ܕܦܪܫܘ ܢܦܫܗܘܢ ܘܡܫܪ̈ܝܢ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܢ ܐܪܥܐ ܡܫܒܚܬܐ.
ܘܗܡܢܐ ܪܚ̈ܡܘܗܝ ܠܡܪܚܫܘܬܐ ܗܝ ܘܡܢ ܕܚܘܬܐ ܒܒܢ̈ܘܗܝ ܪ̈ܚܡܬܐ.
ܠܗܢܐ ܒܪ ܚܝܐ ܡܕܝܢܬܐ ܡܠܦܠܗܘܢ: ܘܡܫܡܫ ܗܘܐ ܒܥܕܬܐ ܕܗ̇ܢܘܢ
ܕܡܬܒܗܝܢ ܠܡܠܘܢܐ ܗܘܝܐ: ܒܪ ܟܢ ܦܩܘܡ ܬ̈ܠܬܐ ܕܢܫܟܚ
ܪܫܘܬܐ: ܕܠܐ ܢܣܒܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܠܡܕܝܢܬܐ.
ܫܕܪܘ ܕܝܢ ܠܡܕܝܢܬܐ ܐܪܩܘܕܝܘܣ: ܕܢܫܠܛ ܟܘܠܗ ܕܟܘܪܣܝܐ
ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܬܗ ܘܕܝܪ̈ܐ.

Als zweiter Teil schließen sich an das Symbolum und die ersten 6 Kanones der Synode, die in 4 zusammengezogen sind, sowie die Unterschriften der Väter. Ich gebe davon nur, was textgeschichtlich von Wert ist.

[1] ἀπεκήρυξαν

ܗܝܡܢܘܬܐ[1] ܕܡܫܝܚܝܘܬܐ ܕܥܕܬܐ ܘܫܠܝܚܝܢ ܐܦ̈ܝܣܩܘܦܐ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ. ܡܗܝܡܢܝܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ.
ܥܒܘܕܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ. ܘܕܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܚܙ̈ܝܢ ܘܐܝܠܝܢ
ܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢ. ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܝܚܝܕܝܐ ܒܪܐ
ܕܐܠܗܐ. ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܒܐ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡ̈ܐ.
ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܕܐܬܝܠܕ. ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ ܒܪ
ܐܝܬܘܬܐ ܕܐܒܐ. ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ ܡܕܡ ܗܘܐ. ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ
ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ: ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܐܬܦܓܪ ܡܢ ܪܘܚܐ
ܕܩܘܕܫܐ. ܘܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܐܬܒܪܢܫ. ܘܐܨܛܠܒ ܚܠܦܝܢ
ܒܝܘܡ̈ܝ ܦܝܠܛ ܦܢܛܝܘܣ(!) ܦܝܠܐܛܘܣ ܘܚܫ ܘܡܝܬ ܘܐܬܩܒܪ ܘܩܡ
ܠܬܠܬܐ ܝܘܡܝܢ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ. ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ
ܕܐܒܘܗܝ. ܘܬܘܒ ܐܬܐ ܒܫܘܒܚܗ ܠܡܕܢ ܚ̈ܝܐ ܘܡ̈ܝܬܐ. ܗܘ
ܕܠܡܠܟܘܬܗ ܠܝܬ ܫܘܠܡܐ. ܘܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝܐ ܚܝܠܬܢܐ:
ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ ܢܦܩ. ܗܘ ܕܥܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܡܫܬܓܕ ܘܡܫܬܒܚ.
ܗܘ ܕܡܠܠ ܒܢܒ̈ܝܐ ܘܒܫܠ̈ܝܚܐ. ܘܒܚܕܐ ܒܥܕܬܐ ܕܕ̈ܝܠ(!) ܩܕܝܫܬܐ
ܥܠܝܬܐ ܩܬܘܠܝܩܐ. ܘܡܘܕܝܢ ܚܕ ܥܡܕܐ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܫܘܒܩܢܐ
ܕܚ̈ܛܗܐ. ܘܡܗܝܡܢܝܢ ܠܢܘܚܡܐ ܕܦ̈ܓܪܐ ܘܠܚ̈ܝܐ ܕܠܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ.

[Vgl. den Text, den H. Cowper: *Analecta Nicaena* S. 5 aus Cod. Add. 14528 veröffentlichte. Eine andere, durch starke Abweichungen auffallende Rezension findet sich in unserer HS. S. 106f. unter den pseudonicänischen, dem Marūtā zugeschriebenen Texten. Sie lautet: ܡܗܝܡܢܝܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ
ܐܚܝܕ ܟܠ: ܒܪܘܝܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ. ܕܟܠ ܕܡܬܚܙܝܢܐ ܘܟܠ
ܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܝܚܝܕܝܐ ܒܪܐ
ܕܐܠܗܐ. ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܢܘܗܪܐ(!) ܕܡܢ
ܢܘܗܪܐ. ܐܝܠܕܐ ܘܠܐ ܒܪܝܬܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ: ܕܐܬܝܠܕ
ܡܢ ܐܒܐ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡ̈ܐ. ܘܒܐܝܕܗ ܟܠ ܡܕܡ ܗܘܐ

[1] Die Abschrift des von mir übergangenen Symbolums verdanke ich der oft erprobten Güte Guidi's, der auch die Unterschriften nochmals mit der HS. verglich

ܡܢ ܕܒܫܡܝܐ ܘܡܐ ܕܒܐܪܥܐ. ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ
ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ: ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܘܐܬܓܫܡ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ
ܘܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ: ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܐܬܚܫ ܘܡܛܠܬܢ.
ܘܐܙܕܩܦ ܒܝܘܡܝ̈ ܦܢܛܝܘܣ ܦܝܠܐܛܘܣ. ܘܡܝܬ ܘܐܬܩܒܪ ܘܩܡ
ܠܬܠܬܐ ܝܘܡܝ̈ܢ ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ.
ܘܬܘܒ ܥܬܝܕ ܕܢܐܬܐ ܠܡܕܢ ܚܝ̈ܐ ܘܡܝ̈ܬܐ [ܡܠܟܐ] ܕܠܐ
ܕܐܝܬܘܗܝ. ܗܘ ܕܠܡܠܟܘܬܗ [ܫܘܠܡܐ] ܠܐ ܐܝܬ. ܘܒܚܕ
ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܪܝܐ ܡܚܝܢܐ ܕܟܠ. ܗܘ ܕܡܢ
ܐܒܐ ܢܦܩ ܘܥܡ ܐܒܐ ܘܥܡ ܒܪܐ ܡܣܬܓܕ ܘܡܫܬܒܚ
ܘܡܫܬܘܕܐ ܗܘ ܕܡܠܠ ܒܢܒܝ̈ܐ ܘܒܫܠܝ̈ܚܐ (aus der nachfolgenden Erklärung des Symbolums ist hier zu ergänzen: ܘܒܚܕܐ ܥܕܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ ܡܥܡܕܢܝܬܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ) ܘܒܚܘܣܝܐ ܡܚܣܢܘܬܐ ܠܥܘܠܡܐ ܕܣܘܟܐ(!)
ܘܒܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪ̈ܐ ܕܡܢ ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ. ܘܒܚܝ̈ܐ ܕܒܠ ܠܐ
ܘܒܡܠܟܘܬܐ ܕܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ. Eine Übersetzung bei BRAUN: *De sancta Nicaena synodo* S. 113.]

Die nun folgenden 4 Kanones entsprechen den ersten 6 Kanones der Griechen und stammen nebst den Unterschriften wohl aus einer Vorlage. Wenigstens legt die ihnen vorausgehende historische Einleitung diese Annahme nahe. Leider sind sie nur sehr unvollständig überliefert. Eine teilweise wörtlich übereinstimmende Einleitung, auf die dieselben 4 Kanones folgen[1], findet sich in dem wahrscheinlich aus d. J. 501 stammenden Cod. Add. 14528[2], dem ich die betreffenden Ergänzungen entnehme.

ܒܫܢܬ[3] ܕܬܫܥ ܒܗܘܦܛܘܬܐ[4] ܕܐܘܟܪ ܘܣܘܐܓܪܝܘܣ ܒܝܪܚܐ[5]
ܐܒ . . ܕܫܢܬ[6] ܐܪܒܥܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ ܘܬܫܥ ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ
ܘܬܫܥܝܢ ܘܬܠܬ [ܕܝܘܢܝ̈ܐ] ܐܬܟܢܫܘ ܐܦܝܣܩܘ̈ܦܐ ܕܦܠܓܘܬܐ

[1] Vgl. HEFELE: *Conciliengeschichte*[2] II 27f.
[2] WRIGHT: *Catalogue* S. 1031
[3] Gemeint ist wohl das 9. Indictionsjahr
[4] Eucharius u. Syagrius
[5] Ebenso Cod. Add.; Πρὸ ἑπτὰ εἰδῶν Ἰουλίου (MANSI II 557); Socrates V 8: Mai
[6] Cod. Add. fügt hinzu: „der Ära der Antiochener". Gemeint ist die Tišri I 48 beginnende syr. Form der Ära Caesar's

[ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܡܫܝܚܐ] ܡܟܢܫܘܬܐ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ[1]
ܒܙܒܢܘܬܐ ܕܪܚܡ ܐܠܗܐ ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ [ܐܬܟܢܫܘ. ܗܠܝܢ] ܬܘܩܢܐ
ܕܐܬܬܣܝܡܘ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܬܟܢܫܘ ܐܟܚܕܐ ܒܡܕܝܢܬ ܡܠܟܘܬܐ
[ܕܢܦܠܬܘܢ] ܐܦܝܣܩܘܦܐ.

Kanon I beginnt, das griechische: Μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν πίστιν erweiternd: ܠܐ ܬܬܒܛܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܘܠܐ ܬܫܢܐ. Kanon II u. III der Griechen weisen nur geringfügige Varianten auf gegenüber dem Text, den ABBELOOS und LAMY in dem *Chronicon ecclesiasticum* des Barhebraeus I 111 Anm. aus Cod. Add. 14528 abdrucken. Dort wie hier sind beide in einen Kanon (II) vereinigt.

Kanon IV u. V der Griechen sind ebenfalls verbunden (III). Letzterer weicht vom gr. Text wesentlich ab: ܠܗܠܝܢ ܕܝܢ ܬܪܝܢ ܛܘܡܣܐ ܕܡܥܪܒܝܐ ܘܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܡܩܒܠܝܢ. ܗܠܝܢ ܕܡܘܕܝܢ ܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܒܐ ܘܕܒܪܐ ܘܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ. „Die beiden τόμοι der Abendländer und der Antiochener, die eine Gottheit des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes bekennen, nehmen wir an".

Kanon VI (IV) mit der Überschrift ܥܠ ܕܐܝܠܝܢ ܩܠܐ ܕܢܬܩܒܠ ܒܡܠܐ ܩܛܪܓܘܬܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܘ ܕܩܠܝܪܝܩܐ stimmt genau mit dem gr. Text überein.

Unmittelbar folgt nun die Liste der Teilnehmer. Von Rezensionen desselben sind bekannt: zwei lateinische Übersetzungen, deren eine in der Prisca erhalten ist (P), deren andere von Dionysius Exiguus stammt (D), sowie eine syrische, die sich in der Kirchengeschichte des Michael Syrus findet (M), zu der CHABOT in seiner Ausgabe desselben (Bd. I S. 313ff. der Übersetzungen) die wichtigsten Varianten unserer HS. angemerkt. Korrekturen dazu lieferte GELZER: *Byz. Z.* 1901, 126ff. Zwei mit diesen vielleicht identische Listen stehen in der bereits erwähnten HS. des britischen Museums. Im folgenden gebe ich die selbständige Liste unserer HS. mit Beifügung der korrespondierenden Nummern der anderen Rezensionen. Die zahlreichen der Unwissenheit des Kopisten zur Last fallenden Schreibfehler lasse ich ungeändert; nur wo derselbe sicher ein ܝ und ܢ verwechselt, gebe

[1] Cod. Add. ܒܪܝܬܐ

ich die richtige Lesung. Die griechischen Formen der Ortsnamen sind, wo nicht anders bemerkt, GELZER'S Georgius Cyprius entnommen.

P	D	M	ܘܐܪܥܘ ܐܢܐ	
1	1	1	ܢܩܛܪܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ	1
			ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܠܟܬܐ	
5	2	2	ܛܝܡܬܐܘܣ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ	2
6	3	3	ܕܘܪܬܐܘܣ ܕܐܘܟܣܘܪܘܢܟܘܣ	3
			ܕܦܠܣܛܝܢܐ ܩܕܡܝܬܐ	
10	7	7	ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܕܕܝܘܣܦܘܠܝܣ	4
8	5	5	ܒܐܠܣܘܣ ܕܓܪܣܐ	5
9	6	6	ܡܐܩܪ ܕܐܝܪܝܚܘ	6
7	4	4	ܩܘܪܝܠܘܣ ܕܐܘܪܫܠܡ	7
12	(9)	9	ܣܐܦܪܘܢܝܘܣ ܕܣܐܒܐܣܛܝܐ	8
13	(10)	10	ܪܘܦܘܣ ܕܒܝܫܢ	9
14	11	11	ܐܘܟܣܢܛܝܘܣ ܕܐܫܩܠܘܢ	10
15	12	12	ܐܠܐܢܘܣ ܕܐܡܝܢܐ	11
			ܕܦܘܢܝܩܐ ܩܕܡܝܬܐ	
16	13	13	ܙܝܢܘܢ ܕܨܘܪ	12
17	14	14	ܦܘܠܘܣ ܕܨܝܕܢ	13
18	15	15	ܢܐܣܛܐܒܘܣ ܕܒܚܘ	14
19	16	16	ܦܝܠܒܘܣ ܕܕܪܡܣܘܩ	15
20	17	17	ܒܐܪܒܘܣ ܕܦܐܢܐܕܘܣ	16
21	18	18	ܛܝܡܬܐܘܣ ܕܒܐܪܘܛܘܣ	17
22	19	19	ܒܐܣܝܠܝܣ ܕܒܢܐܠܘܣ	18

6 PDM Macer; viell. Makar — 7 Die Stellung bei PDM ist jedenfalls die jüngere — 8 MP haben eingefügt: Priscianus v. Nicopolis. Vgl. GELZER, *Byz. Z.* 1901, 126. Ein Πρισκιανός ist unter den Abgesandten an Damasus (Theod. V 9) — 10 Auxentius — 12 Zeno, Synode v. Antiochien Oct. 379; s. MANSI III 462 — 17 Timotheus v. Berytos, der Apollinarist s. u.

23	20	20	ܡܘܩܝܡܘܣ ܕܐܪܐܕܐ	19
24	21	21	ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܕܚܪܘܐ	20
			ܕܣܘܪܝܐ ܕܩܘܠܐ ܀ ܟ ܀	
25	22	22	ܡܠܛܝܘܣ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ	21
26	23	23	ܦܠܓܝܘܣ ܕܠܕܝܩܝܐ	22
27	24	24	ܐܩܩ ܕܚܠܒ	23
28	25	25	ܝܘܚܢ ܕܐܦܡܝܐ	24
29	26	26	ܒܝܙܘܣ ܕܣܠܘܩܝܐ	25
30	27	27	ܐܘܣܒܝܣ ܕܫܡܫܛ	26
31	28	28	ܡܐܪܝܣܘܣ ܕܣܐܠܘܩܐܒܠܘܣ	27
32	29	29	ܦܐܛܪܘܦܝܠܘܣ ܕܫܝܙܪ	28
33	30	30	ܣܐܘܪܘܣ ܕܦܐܠܛܘܣ	29
34	31	31	ܦܠܒܝܢܐ	30
34	31	31	ܗܠܦܝܕ ܡܬܢܝ̈ܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ	31
35	32	32	ܐܘܣܒܝܣ ܕܩܢܫܪܝܢ	32
36	33	33	ܕܘܡܢܘܣ ܕܓܒܐܠܐ	33
37	34	34	ܒܣܝܠܝܘܣ ܕܪܦܐܢܝܐ	34
			ܕܐܪܒܝܐ ܀ ܗ ܀	
38	35, 36	35	ܬܓܐܦܘܣ ܕܒܘܨܪܐ	35
39	37	36	ܗܠܦܝܕ ܕܕܝܘܢܘܣܝܕܘܣ	36
40	38	37	ܐܘܪܢܝܘܣ ܕܐܕܪܐܣܘܣ	37

20 P add. „per Theodo" — 21 M. „Ignatius nämlich Meletius v. A." — 22 ὁ μέγας Πελάγιος, Theod. IV 12, V 27; MANSI III 462 — 23 PD „Berröa"; D „B. das ist Haleb" — 24 Vgl. Theodor. V 4 — 25 Βίζος MANSI III 852 u. Syn. v. Side 383 (Photius: Cod. 52); Βίδος Syn. Antiochien 378(?) MANSI III 511 — 27 Σελευκόβηλος; M S'lbōs — 28 Λάρισσα; Ḳal'at Seiġar — 29 Πάλτος in Syria I — 30 Flavian, wahrscheinlich der Nachfolger des Meletius. Vgl. Theodoret *Hist. eccl.* V 3 — 31 Ἐλπίδιος, Nachfolger des Pelagius v. Laodicea?, Theodoret V 27; restituiert v. Patr. Alexander, MANSI III 1054, 1056; Verteidiger des Chrysostomus, MANSI III 1159 — 34 Ῥαφανέαι — 35 Die in Angelegenheit Βαγάδιος u. Ἀγάπιος v. Bostra i. J. 394 in Konstantinopel abgehaltene Synode MANSI II 851 ff. — 36 τῆς Διονυσιάδος — 37 Ἄδρασος; vgl. Georg. Cypr. S. 202

41 39 38	ܓܠܗ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ	38
42 40 39	ܡܐܪܘܣ ܕܢܐܐܦܘܠܝܣ	39
	ܕܐܪܘܐܢܝܐ ✤ ܠ ✤	
43 41 40	ܐܘܠܓܝܘܣ ܕܐܘܪܗܝ	40
44 42 42	ܒܝܛܘܣ ܕܚܪܢ	41
45 43 41	ܐܒܪܗܡ ܕܒܛܢܢ	42
	ܕܒܝܬ ܢܗܪܝܢ ✤ ܠ ✤	
46 44 43	ܡܐܪܐ ܕܐܡܝܕ	43
47 45 44	ܒܐܬ ܕܬܠܐ	44
48 46 45	ܘܒܝܢܐ ܕܐܡܪܐܘܣ	45
	ܕܐܘܓܘܣܛܐ ܐܘܦܪܐܛܣܝܐ ✤ ܗ ✤	
49 47 46	ܬܐܕܘܛܘܣ ܕܡܒܘܓ	46
50 48 47	ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܫܡܝܫܛ	47
51 49 48	ܐܝܣܝܕܘܪܘܣ ܕܩܘܪܘܣ	48
52 50 49	ܘܒܝܘܣ ܕܦܐܪܝܢ	49
53 51 50	ܡܐܪܝܣ ܕܕܠܝܟ	50
	ܕܩܝܠܝܩܝܐ ✤ ܫ ✤	
54 52 51	ܕܝܘܪܘܣ ܕܛܪܣܘܣ	51
55 53 52	ܩܘܪܝܩܘܣ ܕܐܕܢܐ	52
56 54 53	ܩܘܣܡܘܣ ܕܐܦܝܦܢܝܐ	53
57 55 54	ܓܪܡܐܢܘܣ ܕܩܘܪܘܩܘܣ	54
58 56 55	ܐܐܪܝܐܘܣ ܕܙܐܦܘܪܝܘܣ	55
59 57 56	ܦܠܝܒܣܘܣ ܕܦܘܡܦܐܝܘܦܘܠܝܣ	56

38 Κωνσταντίνη, Georg. Cypr. S. 205 f. — 39 Νεάπολις Georg. Cypr. 203 f. — 40 † 387 (Chron. Edess.). Theodor. IV 15, V 4 — 41 Βῖτος PDM Soz. VI *33* — 46 Θεόδοτος, Theod. V 4 — 48 Ἰσίδωρος, Theod. V 4 — 49 Πέρρη — 50 Μάρις Theod. V 4 — 52 Soz. VII 10; als der einzige Κυριακός der Liste wohl jener, den die Synode an Damasus schickte (Theod. V 9) — 54 Κώρυκος — 55 Ζεφύριον — 56 Πομπηιούπολις Cilic. I

60 58 57	ܐܘܠܘܡܦܝܘܣ ܕܡܡܦܣܘܣܛܝܐ	57
61 59 58	ܬܐܘܦܝܠܘܣ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܥܡ ܐܘܠܘܡܦܝܘܣ ܡܕܝܢܬܐ	58
	ܕܒܘܕܘܢܐ ܀ ܘ ܀	
62 60 59	ܐܠܕܝܘܣ ܕܩܣܪܝܐ	59
63 61 60	ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܕܢܘܣܐ	60
64 62 61	ܐܬܪܝܘܣ ܕܛܘܐܢܐ	61
65 63 62	ܒܘܣܦܘܪܝܘܣ ܕܩܘܠܘܢܝܐ	62
66 64 63	ܐܘܠܘܡܦܝܘܣ ܕܦܐܪܐܢܐܣܘܣ	63
67 65 64	ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܕܢܐܙܝܢܙܘ	64
	ܕܐܪܡܢܝܐ ܙܥܘܪܬܐ ܀ ܒ ܀	
— 66 65	ܐܘܬܪܝܘܣ ܕܡܠܝܛܝܢܐ	65
— 67 66	ܐܘܬܪܝܘܣ ܕܐܪܐܒܐܣܘܣ	66
	ܕܐܝܣܘܪܝܐ ܀ ܐ ܀	
68 68 68	ܣܘܡܦܘܣܝܘܣ ܕܣܠܘܩܝܐ	67
69 70 69	ܡܘܢܛܢܘܣ ܕܩܠܘܕܝܐܦܘܠܝܣ ܥܡ ܦܘܠܐ ܡܕܝܢܬܐ	68
70 69 70	ܦܠܐܛܘܢ ܕܐܝܪܝܢܘܦܘܠܝܣ	69
71 71 71	ܣܦܣܛܝܐܘܣ ܕܦܠܐܕܠܦܝܐ	70
72 78 72	ܡܐܣܝܢܘܣ ܕܩܠܢܕܪܝܣ	71
73 72 73	ܡܐܪܝܢܘܣ ܕܐܪܠܡܢܕܘܣ	72
74 73 74	ܬܐܕܘܪܘܣ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ	73
75 74 75	ܐܪܛܡܘܣ ܕܛܝܛܝܘܦܘܠܝܣ	74
76 75 76	ܢܐܘܢ ܕܣܠܝܢܘܢܛܘܣ	75
77 77 77	ܡܘܢܛܢܘܣ ܕܐܝܘܩܐܣܪܝܐ	76
78 76 78	ܐܘܣܒܝܘܣ ܕܐܘܠܒܐ	77

57, 58 = P; D: Olympius v. Mopsueste, Philomusus (Theophilus) v. Alexandrien; M: Olympius v. Alex. Theophilus v. 'rnâ (Adana?) — 59 Ἑλλάδιος Soc. V 8. Soz. VII 9; VIII 7 — 65 Basil. ep. 316; Soc. V 8 Ὀτρήιος; Soz. VI 12 Ὀτρέως; VII 10 Ὀτρήινος — 66 Bei M folgt noch 'jnws d. Zbnws (Aianos v. Zabanos? *Byz. Z.* 1901, 127) — 71 Κελεντερίς — 72 Δαλισανδός — 75 ὁ Σελινοῦντος — 76 Montanus. Richtig D: Diocaesarea — 77 Ὄλβα

			ܕܩܘܦܪܘܣ ✣ ܕ ✣	
79	79	79	ܝܘܠܝܘܣ ܕܦܐܦܘܣ	78
80	80	80	ܐܣܦܘܪܝܕܘܣ ܕܛܪܝܡܝܬܘܢ	79
81	81	—	ܬܝܟܘܢ ܕܛܡܣܘܣ	80
82	82	—	ܩܝܪܝܠܘܣ ܕܩܘܪܝܬܘܣ	81
			ܕܦܡܦܘܠܝܐ ✣ ܗ ✣	
83	83	81	ܛܪܘܐܝܠܘܣ ܕܐܓܝܢܘܣ	82
84	84	85	ܟܐܝܘܣ ܕܠܘܪܒܐ	83
85	85	82	ܠܘܟܘܣ ܕܩܘܠܘܡܒܪܐܣܘܣ	84
86	86	83	ܐܬܘܕܘܠܘܣ ܕܩܘܪܐܩܝܣܝܘܣ	85
87	87	84	ܣܘܡܣܘܣ ܕܩܘܛܐܝܢܘ	86
88	88	86	ܦܐܘܠܝܢܘܣ ܕܩܐܣܘܢ	87
89	89	87	ܡܐܪܘܢ ܕܦܢܐܡܘܣ	88
90	90	88	ܦܪܘܠܝܘܣ ܕܛܝܟܘܣ	89
91	91	89	ܐܬܘܕܘܠܘܣ ܕܣܘܐܠܝܘܢ	90
92	92	90	ܐܦܐܣܛܝܘܣ ܕܐܪܝܕܣܘܣ	91
			ܕܠܘܩܢܝܐ ✣ ܘ ✣	
93	93	91	ܐܡܦܝܠܘܟܝܘܣ ܕܐܝܩܘܢܝܐ	92
94	94	92	ܦܘܠܘܣ ܕܐܘܡܢܕܘܢ	93
95	95	93	ܐܪܣܝܦܘܣ ܕܣܐܘܕܛܪܘܢ	94
96	96	94	ܦܘܠܘܣ ܕܠܘܣܛܪܐ	95
97	97	95	ܐܟܠܝܘܣ ܕܩܘܪܢܘ	96
98	98	—	ܐܪܝܢܘܣ ܕܡܣܬܝܐ	97

78 Julius v. Paphos — 79 Τριμιθοῦς — 80 P: Ticon; D: Ticon = ܬܟܘܢ? Ταμασος — 82 Τρώιλος, ὁ Λαγίνων? Zu diesem und den folgenden s. *Byz. Z.* 1901, 127 f. — 83 τῆς Λύρβης — 84 ὁ Κολυβράσσου — 85 ὁ Κορακισσίου — 86 ὁ. Κοταίνης? — 87 ὁ Κάσων? — 88, 89 nach Gelzer zusammengehörig: Πανέμου τεῖχος — 90 ὁ Συλείου — 91 ὁ 'Αριάσσου — 92 Amphilochius v. Iconium — 93 ὁ Οὐαμανάδων — 94 ὁ Σαυάτρων — 96 ὁ Κόρνων — 97 ὁ Μισθίων

99	99	96	ܠܐܘܢܛܝܘܣ ܕܒܪܕܐܛܘܢ	98
100	100	—	ܬܐܕܘܣܝܘܣ ܕܗܘܕܝܣ	99
101	101	97	ܐܘܣܛܪܐܛܝܘܣ ܕܕܩܐܢܘ	100
102	102	98	ܕܕܐܦܢܘܣ ܕܕܒܪܐ	101
103	103	99	ܐܘܓܢܝܘܣ ܕܦܘܣܐܠܘܢ	102
104	104	100	ܐܠܦܝܘܣ ܕܐܡܘܪܘ	103
105	105	101	ܡܐܪܘܣ ܕܐܡܠܕܘ	104
			ܕܦܝܣܝܕܝܐ ܀ ܕܓ ܀	
106	106	102	ܐܘܦܛܝܡܘܣ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ	105
107	107	103	ܬܐܡܣܛܘܟܠܝܣ ܕܐܕܪܝܢܘܦܘܠܝܣ	106
108	108	104	ܐܛܠܘܣ ܕܦܪܘܣܛܐܢܘ	107
109	109	105	ܐܢܝܢܘܣ ܕܐܕܐܕܘ	108
110	110	106	ܦܘܣܛܐܠܘܣ ܕܠܝܡܢܘ	109
111	111	107	ܢܘܢܘܣ ܕܣܐܓܠܣܘ	110
112	112	108	ܡܐܠܝܘܣ ܕܦܘܡܐܢܕܘ	111
113	113	109	ܐܘܣܛܬܝܣ ܕܡܛܪܘܦܘܠܐܘܣ	112
114	114	110	ܦܛܪܝܩܝܘܣ ܕܦܐܪܐܠܝܣ	113
115	115	111	ܠܘܩܝܘܣ ܕܢܐܐܦܘܠܐܘܣ	114
			ܢܘܢܘܣ ܕܣܘܙܘܦܘܠܝܣ ܚܠܦ ܣܘܦܛܪܐܢܘܣ	115
116	116	112	ܩܫܝܫܐ	
117	117	113	ܛܐܪܝܘܣ ܩܫܝܫܐ ܕܐܡܘܪܝܘ	116
118	118	114	ܐܘܟܣܣܝܘܣ ܩܫܝܫܐ ܕܐܦܡܝܐ	117
119	119	115	ܗܠܕܝܘܣ ܩܫܝܫܐ ܕܩܘܢܐܘ	118
120	120	116	ܬܐܘܣܒܝܣ ܕܦܝܠܘܡܐܠܝܐ ܚܠܦ ܒܥܐ ܩܫܝܫܐ	119

98 ὁ Βαρδάτων? — 99 ὁ Ὕδης — 100 ὁ Κανοῦ — 101 Daphnos — 102 ὁ Ποσάλων — 104 ὁ Ἀμλάδων — 105 Ὄπτιμος Soc. V 9, VII 36; Theod. V 8 — 107 ΠΡΟϹΤΑΝΝΕΩΝ — 108 ὁ Ἀδάδων — 109 ὁ Λιμένων? P Limenun — 110 ὁ Σαγαλάσσου — 111 ὁ Πυμάνδου *Byz. Z.* 1901, 129 — 113 ὁ Παράλλης? — 114 ὁ Νεαπόλεως — 116 Ἀμώριον (Galatia II) — 117 Ἀπάμεια τῆς Κιβοῦ — 118 ὁ Κονάνης — 119 ὁ Φιλομηλίου (Galatia II)

121	121	117	ܠܝܛܘܣ ܕܡܘܪܘܢ	120
122	122	118	ܦܘܝܣ ܕܟܘܡܐܛܘܣ	121
123	123	119	ܐܘܕܐܡܘܣ ܕܦܐܛܪܘܢ	122
124	124	120	ܦܐܛܪܝܩܘܣ ܕܐܘܢܘܢܕܘܢ	123
125	125	—	ܠܘܩܝܢܘܣ ܕܠܝܡܘܪܘܢ	124
126	126	121	ܡܐܪܘܢ ܕܩܣܐܢܕܘܢ	125
127	127	122	ܪܘܡܐܢܘܣ ܕܦܐܣܐܠܝܣ	126
128	129	·123	ܗܪܡܐܘܣ ܕܒܘܒܘܢܐܢ	127
129	128	—	ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܐܪܐܟܣܘܣ	128
			ܕܦܘܪܟܝܐ ܕܦܡܦܘܠܝܐ ܀ ܒ ܀	
130	130	124	ܒܝܛܘܣ ܕܦܪܘܡܐܣܘܣ	129
131	131	125	ܐܘܣܝܐܘܣ ܕܐܘܪܡܦܐ	130
			ܕܦܘܪܟܝܐ ܦܐܡܦܘܠܝܐ ܀ ܒ ܀	
132	132	126	ܢܝܪܘܣ ܕܐܦܝܐܣ	131
			ܬܐܕܘܪܘܣ ܕܐܘܡܢܝܐܘܣ ܒܝܕ ܦܪܘܦܘܛܘܪܣ	132
133	133	127	ܩܫܝܫܐ	
			ܕܩܐܪܝܐ ܀ ܒ ܀	
134	134	128	ܐܘܕܘܩܣܘܣ ܕܐܦܪܘܕܝܣܝܐܘܣ	133
135	135	129	ܠܐܘܢܛܝܘܣ ܕܩܝܒܘܪܘܢ	134
			ܕܒܝܬܘܢܝܐ ܀ ܗ ܀	
136	136	130	ܐܘܦܪܐܣܝܘܣ ܕܢܝܩܘܡܕܝܐ	135
137	137	131	ܕܘܪܬܐܘܣ ܕܢܝܩܝܐ	136
138	138	132	ܐܠܦܝܘܣ ܕܩܘܣܪܝܐ	137
139	139	133	ܬܐܕܘܠܘܣ ܕܟܠܩܕܘܢܐ	138

120 Die Folgenden gehören Lycien an, dem sie auch PD zuweisen — 121 ὁ Χώματος — 122 ὁ Πατάρων — 123 ὁ 'Ονοΰνδων? — 124 ὁ Λιμύρων = PD — 125 ὁ Ξάνθου — 126 ὁ Φασαλίδος — 127 ὁ Βώβου (νέου?) — 128 ὁ 'Αράξης — 129 ὁ Προμισσοῦ — 131 ὁ 'Απpίας — 132 ὁ Εὐμενείας — 134 ὁ Κιβύρας — 135 Euphrasius v. Nikomedien

140	140	134	ܐܘܣܛܐܬܝܘܣ ܕܦܪܘܣܘܣ	139
			ܕܦܢܛܘܣ [ܕܐܪܡܢܝܐ] ܚܕ	
141	141	135	ܦܢܣܘܦܝܘܣ ܕܗܝܒܘܪܘܢ	140
			[ܕܐܣܝܐ] ܚܕ	
142	142	136	ܡܪܛܘܪܝܘܣ ܕܡܪܩܝܢܘܦܘܠܝܣ .	141
			[ܕܡܘܣܝܐ] ÷ ܠ ÷	
143	143	137	ܛܪܢܛܝܘܣ ܕܛܘܡܝܐܘܕܘܢ	142
144	144	138	.... ܕܪܘܣܘܣܝܘܣ	143
145	145	139	ܗܡܛܝܘܣ	144
			ܕܐܣܦܢܝܐ ܚܕ	
146	146	140	ܐܓܪܝܘܣ ܕܡܣܛܡܦܠܝܢ	145
			ܕܦܢܛܘܣ ܠܐܡܣܘܣ ܚܕ	
147	147	141	ܐܛܪܒܝܘܣ ܒܪ ܐܠܦܝܘܣ ܦܪܘܣܐ ..	146

ܗܘܘ ܟܠܗܘܢ ܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܒܥܐ ÷ ܘܚܕ

ܣܦܪ ܕܟܬܒܐ ܐܫܬܢܝܐ ܐܬܪܓܡ ܐܚܪܢܐ. ܘܦܠܓܐ

ܟܠ ܚܕ ܚܕ ܡܢܗܘܢ

140 ὁ Ἰβόρων — 141 Μαρτύριος Soz. VII 9 — 142 Τερέντιος ὁ Τομέων — 144 ὁ Ἀγχιάλου

Der nun unmittelbar anschließende dritte Teil ist im Wesentlichen ein Kanon gegen die Apollinaristen. Wie wir schon aus der Abweichung in der Datierung erkennen, ist er mit dem Vorausgehenden erst von einem späteren Sammler verbunden worden. Sehe ich recht, so besitzen wir in ihm ein Stück jener σύντομοι ὅροι, von denen die Synode in ihrem Bericht an Kaiser Theodosius spricht und über die wir bisher auf Vermutungen angewiesen waren[1]. Jedenfalls weist der Stil auch hier auf ein griechisches Original. Die Datierung nach dem 5. Konsulatsjahr Gratian's, dem 1. des Theodosius = 380 erklärt sich vielleicht als Datum des Berufungsschreibens[2], das

[1] MANSI III 557; VII 463; vgl. RIEDEL: *Kirchenrechtsquellen des Patr. Alexandrien* S. 94ff.; 180ff.; 303ff. LIETZMANN: *Apollinaris v. Laodicea* I (1904) S. 30f.

[2] Vgl. TILLEMONT: *Mémoires* IX 472

Theodosius, der als Neugetaufter am 24. November von Thessalonike nach Konstantinopel kam, wohl noch im December des Jahres erließ.

ܐܓܪ̈ܬܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܐܒܗ̈ܬܐ ܐܪܬܕܘܟܣܐ ܙܟܝ̈ܐ ܘܡܫܒܚܝܢ[1]
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܐܬܟܢܫܘ ܒܡܠܟܘܬܗ ܕܬܐܕܘܣܝܘܣ ܪܒܐ
ܘܕܓܪܛܝܢܘܣ ܒܗܘܦܛܝܐ ܕܚܡܫܬܐ ܕܬܐܕܘܣܝܘܣ ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܕܫܢܬ
ܕܓܪܛܝܢܘܣ. ܐܬܟܢܫܘ ܗܟܝܠ ܠܘܩܒܠ ܡܩܕܘܢܝܐ ܘܐܦܘܠܝܢܪܝܣ
ܘܦܘܬܝܢܘܣ ܘܐܪܝܘܣ ܫܢܝ̈ܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ. ܘܠܗ ܠܗܕܐ ܐܓܪܬܐ
ܒܥܐ[2] ܬܫܥܝܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܕܦܘܬܝܢܘܣ ܒܐܪܥܐ ܐܢܫ̈ܝܢܘܢ.
ܘܦܩܕ ܕܠܟܠ ܐܬܪ ܬܫܬܕܪ. ܘܒܟܠܗ ܬܒܝܠ ܬܬܒܪܟ. ܫܡܥܘܢܐ
ܕܝܢ ܕܐܦܝܣܩܘ̈ܦܐ ܕܐܪܥܝܘ ܐܡܪܐ: ܢܦܩܘܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ. ܡܛܠܗܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗܘܪܐ. ܠܡܟܣܝܡܘܣ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ. ܕܢܘܪܘܗܝ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܓܪܣܘܗܝ.
ܐܡܦܝܠܘܟܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܝܩܘܢ. ܘܫܪܟܐ ܕܐܦܝܣܩܘ̈ܦܐ
ܕܥܡܗܘܢ. ܘܐܡܪܘ ܐܡܪܐ ܚܕ ܒܬܪ ܚܕ. ܐܠܐ ܘܐܦ ܡܢ
ܒܬܪ ܡܘܬܗ ܕܡܠܛܝܘܣ ܐܡܪ ܒܗ ܐܢܐ ܘܐܦ ܦܠܒܝܢܘܣ
ܕܗܘܐ ܡܢ ܒܬܪܗ ܡܕܒܪ ܠܗ ܕܝܢ ܐܦ ܠܐܓܪܬܐ ܗܕܐ.
ܠܢܩܛܪܝܘܣ ܐܦܘܠܝܢܪܝܣܛܐ ܒܟܬܒܗ ܕܐܢܛܝܦܣܛܘܠܝܐ. ܐܬܬܥܠ
ܕܝܢ ܓܝܣܘܗ ܡܢ ܟܬ̈ܒܬܐ ܐܘܛܝܟܝܘܣ. ܕܦܬ̈ܓܡܝ ܒܟܝܢܬ
ܐܦܝܣܩܘ̈ܦܝܢ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܒܕ ܡܫܬܪܪܐ ܗܟܝܠ
ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܟܢܘܫܐ ܡܢ ܐܪܬܕܘܟ̈ܣܐ ܟܠܗܘܢ ܘܡܬܬܕܝܢ
ܐܦ ܬܫܥܝܬܐ ܕܟܠ ܢܦܫܐ ܕܡܕܒܪܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܬܗܘܢ ܕܥܡܗ
ܒܕ ܡܢܗ ܕܐܡܝܪܐ ܘܚܢܝܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܘܫܠܝܐ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ
ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܦ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ: ܡܛܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܢ ܗܪܣܝܣ
ܕܐܦܘܠܝܢܪܝܣ ܐܬܛܥܝܘ: ܕܗܠܝܢ ܕܡܢ ܡܒܠܠܝܢ. ܐܘܣܛܝܬܐ ܕܝܢ
ܡܢ ܒܪܢܫܘܬܗܘܢ ܒܬܪܢܫܬܐ ܕܢܣܒܬ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ. ܐܠܗܝܬ
ܕܐܦ ܗܠܝܢ ܕܡܐܡܢܝܬ ܬܬܬܒܪܢ. ܕܠܗܘܢ ܐܠܝܢ ܕܡܢ ܗܪܣܝܣ

[1] Schon die Stellung weist auf ein gr. Original [2] L. ܚܣܪ

ܗܘ ܕܐܬܐܡܪܬ ܒܬܕܝܢ ܠܟܘܢ. ܘܠܡܬܬܡܪܒܘ ܠܘܬ ܡܠܬܐ
ܕܥܝܪܐ. ܢܗܘܘܢ ܡܫܪܪܝܢ ܠܗܠܝܢ ܕܚܕܬܐ ܕܐܦܘܠܝܢܪܝܘܣ
ܕܟܠ ܦܠܓܐ. ܘܗܘܕܘ ܕܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܐܬܟܠܠ ܐܬܡܟܢ: ܡܢ
ܡܢ ܒܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܒܟܣܪ ܗܘܐ ܕܝܢ ܢܦܫܐ ܡܠܠܬܐ
ܘܡܣܘܢܝܬܐ ܘܦܓܪܐ ܡܫܠܡܢܐ. ܐܝܟ ܕܒܪ ܬܐܘܡܘܢ ܦܘܪܢܐ
ܐܢܫܐ ܠܬܕܒܪ. ܘܢܦܫܐ ܘܦܓܪܐ: ܟܕ ܢܘܠܗ ܕܡܫܝܚܘܬܐ
ܡܫܬܡܠܝܢܘܬ ܢܬܦܢܘܢ. ܢܦܫܐ ܕܝܢ ܡܠܠܬܐ ܡܟܐ ܕܐܡܪܝܢ.
ܕܡܟܐ ܗܘ ܕܐܦ ܠܗܘܢܐ ܚܣܝܪ ܠܗ ܗܘ ܕܒܗ ܢܦܫܐ
ܡܠܠܬܐ ܡܬܕܒܪܐ. ܠܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܡܪܝܢ ܕܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܠܐ
ܐܬܟܠܠ ܐܬܡܟܢ: ܐܠܐ ܠܘܬ ܡܕܢܚܐ ܡܟܢܫ ܡܚܫܒܝܢ ܠܗ
ܠܗܘܬܪܐ: ܘܚܪܡܝܢ ܕܗܘܢܐ ܐܢܫܝܐ ܠܐ ܐܬܢܣܒܬ[1] ܒܪ ܡܟܠܝܢܬ
ܢܦܫܬܐ: ܠܗܘܢ ܠܗܠܝܢ ܡܫܪܪܝܢ ܒܪܬܐ ܡܬܠܘܟܐ ܘܟܠܝܫܬܐ
ܐܦ ܡܢ ܢܠܦܘܢ ܕܐܦܘܠܝܢܪܝܘܣ ܐܬܘܗܘܢ. ܘܗܢܘܢ ܡܢ ܥܡܟܐ
ܐܚܪܢܐ ܠܗܕܐ ܚܕܠܝܢ. ܝܣܘܟܐ ܕܝܢ ܕܠܗ ܕܐܟܪܙܬܐ ܗܕܐ
ܕܟܠܗ ܐܪܟܐ ܘܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܡܬܟܪܟܐ: ܗܘ ܕܐܪܡܘܗ ܒܗ
ܐܝܟ ܡܟܐ ܘܫܡܥܝܢ ܐܦܣܩܘܦܐ: ܐܬܟܢܫ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ:
ܘܠܒܝܫܬܐ ܐܦܘܠܝܢܪܝܣܛܐ: ܠܡܒܛܠܘܬܗ ܠܐܦܘܠܝܢܪܝܣ.

„Es sind im Ganzen 135 (die eigenhändig unterschrieben); 11 unterschrieben durch Andere. Und sie kehrten Alle zurück.

Brief der h. orthodoxen 150 Väter, die in Konstantinopel versammelt waren unter der Regierung Theodosius' des Großen und Gratian's, unter der ersten ὑπατεία des Theodosius, der fünften Gratian's. Sie versammelten sich gegen Macedonius und Apollinaris, setzten fest und bekräftigten den Tomus des Glaubens. Den folgenden Brief bekräftigten sie mit den Glaubensbestimmungen (ὅροι), die sie bestimmten (ὥρισαν) und bekräftigten durch ihre Unterschrift. Und sie befahlen, daß er überallhin gesendet werde und auf dem ganzen Erdkreis (οἰκουμένη) circuliere. Die Namen der Bischöfe, die unterschrieben, sind: Nectarius, Bischof von Konstantinopel, Meletius Bischof von

[1] L. ܐܬܢܣܒ

Syrien, Timotheus, Bischof von Alexandrien, Diodor, Bischof von Tarsus, Amphilochius, Bischof von Iconium, und die übrigen Bischöfe mit ihnen. Sie unterschrieben nach einander. Nach dem Tode des Meletius unterschrieb auch sein Nachfolger Flavian. Des Briefes gedenkt auch Timotheus, der Apollinarist in seinem Buche der ἐκκλεσιαστική[1]. Sein Text ist genommen aus den authentischen Schreiben, die im πατριαρχεῖον zu Konstantinopel niedergelegt sind.

Nach Bestätigung des von allen orthodoxen Vätern in Nicaea (aufgestellten) Glaubens und Zustimmung zu den Bestimmungen über den heiligen Geist — daß zu glauben sei, daß von der gleichen Ehre, Natur, Wesenheit (οὐσία) und Kraft (ἐξουσία) mit dem Vater und Sohne auch der heilige Geist sei — ist es bezüglich derer, die der Haeresie des Apollinaris angehören, die dieses zwar annehmen, aus ihrer Krankheit aber Anderes dem Bekenntnis der Gottesfurcht beimischen, notwendig, daß speziell auch folgendes bestimmt werde: daß Alle, die von genannter Haeresie (S. 477) zurückkehren und der Sache der Wahrheit beitreten wollen, die neue Lehre des Apollinaris über den Leib (Christi) anathematisieren und bekennen, daß der ganze Mensch von dem Herrn in seiner Ökonomie im Fleische angenommen und erhöht wurde, nämlich die verständige und vernünftige Seele (λογική καὶ νοερὰ ψυχή) und der vollkommene Leib, damit durch beide die menschliche Erlösung vollführt wurde und Seele und Leib durch die Zusammenwebung der Annahme vollkommen gerettet wurden. Wenn wir von der vernünftigen Seele reden, ist es klar, daß wir auch die Vernunft (νοῦς) damit meinen, durch die die verständige Seele geleitet wird. Diejenigen aber, welche sagen, daß nicht der ganze Mensch erhöht (und) angenommen wurde, sondern (nur) auf einen Teil desselben den Gewinn absehen lassen und behaupten, daß die menschliche Vernunft durch die Erhebung der Annahme nicht vereinigt wurde, diese anathematisiert die katholische und apostolische Kirche, sei es daß sie der Lehre des Apollinaris angehören, sei es, daß sie aus anderem Namen heraus das konstruieren.

Ein Exemplar dieses Briefes, der in jedem Lande und jeder Stadt circuliert, den die 150 Bischöfe unterschrieben, wurde in Konstantinopel dem Bar Šabtā übergeben, um ihn dem Apollinaris zu überbringen."

[1] Über T. u. seine Kirchengeschichte s. LIETZMANN, *Apollinaris v. Laodicea* I (1904) S. 42 ff. 153 ff. 277 ff.



Notice sur la Rhétorique d'Antoine de Tagrit.

Par

R. Duval.

Cette *Rhétorique* nous était connue par un passage de la *Chronique ecclésiastique* de Barhebraeus rapporté par ASSÉMANI dans sa *Bibliotheca orientalis*, II, 345, et qui se trouve dans l'édition de cette Chronique par MM. ABBELOOS et LAMY, I, 363. Ce passage est ainsi conçu: «Théodose (d'Edesse) traduisit les poèmes du Théologien (Grégoire de Nazianze) du grec en syriaque. Il est mentionné par le moine Anṭōn le Rhéteur dans le dernier ou cinquième livre de la Rhétorique du φιλόπονος. Anṭōn l'appelle un homme admirable pour sa connaissance des diverses langues. On apprend par là que c'est au temps de Denys de Tell-maḥrē qu'existait Anṭōn le moine de Tagrit, ce qui concorde avec ce que nous ont rapporté les Docteurs et les vieillards de notre époque; mais il y a lieu de s'étonner comment le patriarche (Denys de Tellmaḥrē) a négligé un homme de cette valeur et n'en a pas parlé dans sa Chronique.»

La désignation, dans ce passage, de la Rhétorique d'Antoine de Tagrit par *la Rhétorique du* φιλόπονος, vient du titre même du livre qui commence ainsi: «Grâce à Dieu, nous écrivons le traité composé avec soin par un homme ami du travail (ܪܚܡ ܥܡܠܐ = φιλόπονος)». Mais le point important pour nous, c'est de savoir que la Rhétorique d'Antoine de Tagrit comprenait cinq livres ou traités. Jusqu'ici on ne connaissait qu'un seul manuscrit renfermant quelques fragments de cet ouvrage: le manuscrit *Add.* 17208 du British Museum qui

contient, d'après le Catalogue de WRIGHT, p. 614: Le chapitre I; le chapitre II, incomplet; le chapitre V, incomplet au commencement (les chapitres III et IV manquent); le chapitre VI; et le chapitre VII, incomplet. En outre, dans ces fragments, il existe des lacunes et des mots effacés.

En 1882, je copiai ces fragments dans l'*Add.* 17208 avec l'espoir d'en tirer parti, mais je dus bientôt renoncer à leur publication. Peu de temps avant sa mort, arrivée le 22. Décembre 1891, PAUL DE LAGARDE avait commencé l'édition de cé qui restait des œuvres d'Antoine de Tagrit dans les deux manuscrits du British Museum: *Add.* 17208 et *Add.* 14726. Mais l'édition demeura inachevée. Cependant l'impression des fragments de la Rhétorique était complète et je possède un exemplaire des bonnes feuilles tirées.

Récemment j'ai fait l'acquisition d'une belle copie d'un manuscrit de Mossoul qui permet de mieux connaître la Rhétorique d'Antoine de Tagrit, et de constater que les fragments de l'*Add.* 17208 appartiennent aux sept premiers chapitres du livre I. De la collation que j'ai faite de ces fragments, d'après ma copie et les bonnes feuilles de PAUL DE LAGARDE, avec la copie du manuscrit de Mossoul, il résulte que le texte est le même dans les deux manuscrits sans de notables variantes, sauf dans le titre du traité.

Ma copie du manuscrit de Mossoul renferme le traité de la Rhétorique d'Antoine divisé en cinq livres. Il porte ce titre: ܥܠ ܣܒܪܐ ܕܥܘܕܪܢܐ ܕܡܢ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܡܥܕܪܢܐ ܕܟܠ ܟܬܒܝܢܢ ܡܐܡܪܐ ܕܥܒܝܕ ܠܟܗܢܐ ܡܝܬܪܐ ܘܕܝܪܝܐ ܒܚܝܪܐ ܡܪܝ ܐܢܛܘܢ ܬܓܪܝܬܝܐ ܪܚܡ ܥܡܠܐ ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܕܡܢ ܠܥܠ ܐܬܦܠܓ ܠܗ. ܕܥܠ ܝܕܥܬܐ ܕܪܗܛܪܘܬܐ ܕܡܠܦ ܒܚܦܝܛܘܬܐ ܕܐܝܟܢܐ ܡܫܟܚ ܕܠܩܢܝܢ ܘܬܩܢܝܢ ܗܢܐ ܕܗܘ ܐܘܡܢܘܬܐ܀ ܡܪܝ ܥܕܪܝܢܝ ܐܡܝܢ.

«Dans l'espoir du secours de Dieu, l'auxiliaire de tous, nous écrivons le traité composé par le prêtre excellent et le moine éprouvé Mār Anṭōn de Tagrit, ami du travail, suivant la force qui lui a été répartie d'en haut, sur la science de la rhétorique. Il enseigne avec soin comment on peut acquérir et posséder cet art. Seigneur, secours-moi, amen!»

Dans le ms. *Add.* 17208, ce titre est un peu différent: «Grâce à Dieu, nous écrivons le traité composé avec soin par un homme ami du travail suivant la force qui lui a été répartie d'en haut — par profession, moine; par le sang, de Tagrit; par le nom, d'Antonius

(ܐܠܗܘܣܐ) — sur la science de la rhétorique. Il enseigne et il démontre (ܘܠܩܘܢܝܢܘܬܐ ܕܒܗ̇) comment on peut posséder et acquérir cet art.»

Le premier livre comprend trente chapitres; les quatre autres livres, beaucoup plus courts, ne sont pas divisés en chapitres.

Livre I.

Titre des chapitres: ܩܦܠܐܘܢ ܩܕܡܝܐ. ܕܡܢ ܐܝܟܐ ܘܐܝܕܐ ܡܕܒܪܢܘܬܐ
ܕܠܗܕܐ ܕܗܝ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܐܬܕܒܪ (*Add.* 17208: ܡܬܕܒܪ)

«Chap. I. D'où et par quelle inspiration il a été amené (var.: il est amené) à cette composition».

ܩܦܠܐܘܢ ܕܬܪܝܢ. ܡܘܕܥܢܐ ܕܥܠ ܐܘܡܢܘܬܐ ܘܕܡܢܐ ܗܝ ܪܗܛܘܪܘܬܐ ܒܬܚܘܡܐ
ܘܦܘܫܩܐ ܕܗܘܐ.

«Chap. II. Indication de l'art et de ce qu'est la rhétorique suivant la définition et l'explication qui en est faite.»

ܩܦܠܐܘܢ ܕܬܠܬܐ. ܦܘܠܓܐ ܩܕܡܝܐ ܕܓܢܣ̈ܐ ܕܪܗܛܘܪܘܬܐ: ܘܡܢܐ ܐܝܬ ܐܝܬ
ܠܗܘܢ ܥܠܬܐ.

«Chap. III. Première division des genres de la rhétorique, et quelle en est la cause.»

ܩܦܠܐܘܢ ܕܐܪܒܥܐ. ܦܘܠܓܝ ܦܘܠܓ̈ܐ ܕܓܢܣܐ ܗܘ ܡܫܒܚܢܐ ܕܡܚܘܐ ܠܡܫܒܚܘ
ܕܢܩܝܦ ܘܡܫܟܚ ܐܝܟ.

«Chap. IV. Subdivision des divisions du genre de l'éloge, qui montre avec suite qu'il convient de louer.»

ܩܦܠܐܘܢ ܕܚܡܫܐ. ܡܠܦܢܘܬܐ ܡܒܨܝܢܝܬܐ ܕܡܫܟܚܐ ܡܫܡܫܢ ܕܠܦܘܠܓܝ
ܦܘܠܓ̈ܐ ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܒܩܦܠܐܘܢ ܡܫܒܚܢܐ ܢܥܒܕ ܗܕܐ ܒܗܘ ܡܨܥܕܢܐ.

«Chap. V. Doctrine investigatrice qui nous permet d'appliquer au chapitre du blâme les subdivisions se trouvant dans le chapitre de l'éloge.»

ܩܦܠܐܘܢ ܕܫܬܐ. ܕܐܝܟܢ ܐܢܘܢ ܦܘܠܓ̈ܐ ܕܓܢܣܐ ܗܘ ܡܥܝܪܢܐ ܘܡܩܪܒܢܐ ܕܩܪܒܐ
ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܒܗܘܢ.

«Chap. VI. Quelles sont les divisions du genre qui excite et porte au combat. De leur emploi.»

ܩܦܠܐܘܢ ܕܫܒܥܐ. ܦܘܠܓܐ ܕܫܘܘܝܐ ܕܩܛܝܓܘܪܝܐ ܘܕܡܦܩ ܒܪܘܚܐ
ܕܢܗܝܪ ܒܡܣܗܕܘܬܐ ܕܟܬܒ̈ܐ.

«Chap. VII. Division en parties égales de l'accusation et de la défense, éclairée par des preuves scripturaires.» — Les preuves sont tirées des Actes des Apôtres et du Livre de Job. Au sujet de la

πληροφορία, il est dit qu'elle comprend deux genres: on défend ses intérêts personnels ou les intérêts d'autrui.

ܩܦܠܐܘܢ ܕܬܡܝܢܝܐ. ܛܘܦܣܐ ܩܕܡܝܐ ܕܡܚܘܐ ܕܐܝܟܢܐ ܡܬܩܢܝܐ ܠܢ ܗܝ ܐܘܡܢܘܬܐ.
ܘܒܗ ܒܛܘܦܣܐ ܐܣܟܡܗܘܢ ܥܐܠ ܕܡ̈ܠܐ ܥܠ ܦܘܠܓ̈ܝܗܘܢ ܕܩܦܠܐܘܢ ܗܘ
ܕܡܫܒܚܢܘܬܐ ܣܘܢܬܐܣܝܣ ܕܟܐܢܐ. ܗ̄. ܕܥܢܝܢܐ.

«Chap. VIII. Premier artifice qui montre comment nous acquérons cet art. Dans le même type rentre la forme des mots sur les divisions du chapitre de l'éloge, composition convenable.»

ܩܦܠܐܘܢ ܕܬܫܥܐ. ܡܘܠܝܐ ܕܡ̈ܢܘܬܐ ܕܚܣܝܪ̈ܢ ܒܢܩܝܦܘܬܐ ܒܫܘܚܠܦܐ ܘܒܬܘܩܢܐ ܕܡ̈ܠܐ
ܡܫܒ̈ܚܢܝܬܐ ܕܒܩܦܠܐܘܢ ܗܘ ܕܩܕܡ ܐܫܬܒܩ̈ܝ.

«Chap. IX. Complément des parties manquant de connexion dans l'enchaînement et l'arrangement des mots laudatifs, lesquelles ont été omises dans le chapitre précédent.»

ܩܦܠܐܘܢ ܕܥܣܪܐ. ܛܘܦܣܐ ܕܣܘܢܬܐܣܝܣ ܕܥܠ ܐܕܫܐ ܗܘ ܡܚܣܕܢܐ. ܒܕܡܘܬܐ
ܕܐܦ ܠܩܦܠܐܘܢ ܕܗܘܐ ܡܫܒܚܢܐ ܚܕܐ ܗܝ. ܕܝܢ ܡܫܚ̈ܠܦܢ ܒܗܝܢ.

«Chap. X. Type de locutions pour le genre du blâme; de la même manière pour l'enchaînement du genre de la louange, avec les différences que l'on sait.»

ܩܦܠܐܘܢ ܕܚܕܥܣܪ. ܢܣܒܬܐ ܕܐܣܟܡܐ ܕܡ̈ܠܐ ܐܝܠܝܢ ܕܡܛܠ ܐܘܪܟܐ ܫܒܝܩ
ܒܩܦܠܐܘܢ ܕܩܕܡ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܒܩܦܠܐܘܢ ܕܬܡܝܢܝܐ ܐܬܚܘܝܬ.

«Chap. XI. Reprise de la forme des mots qui, à cause de la longueur, ont été omis dans le chapitre précédent, suivant les indications données dans le chapitre VIII.»

ܩܦܠܐܘܢ ܕܬܪܥܣܪ. ܕܘܡܝܐ ܘܡܘܣܟܗ ܕܣܘܢܬܐܣܝܣ ܕܥܠ ܐܕܫܐ ܗܘ ܡܠܒܒܢ
ܥܠ ܩܪܒܐ: ܡܩܒܠ ܕܝܢ ܗܢܐ ܣܘܢܬܐܣܝܣ ܕܦܘܠܓ̈ܝܗܘܢ: ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܛܝܒ
ܠܢ ܘܥܠ ܗܝ ܕܢܬܠܒܒ ܘܢܙܕܝܢ ܥܠ ܩܪܒܐ.

«Chap. XII. Figure et moule des locutions pour le genre qui encourage au combat. Ce genre est susceptible d'un arrangement de ses divisions pour nous préparer, nous encourager et nous armer pour la lutte.»

ܩܦܠܐܘܢ ܕܬܠܬܥܣܪ. ܡܘܣܟܗ ܐܘ ܚܬܡܗ ܕܛܒܥܐ ܕܣܘܢܬܐܣܝܣ ܐܝܠܝܢ ܕܡܛܠ
ܐܘܪܟܐ ܐܫܬܒܩ̈ܝ ܒܩܦܠܐܘܢ ܗܘ ܕܩܕܡ ܗܘܐ.

«Chap. XIII. Moule ou sceau des locutions qui, à cause de la longueur, ont été omises dans le chapitre précédent.»

ܡܐܡܪܐ ܕܐܪܒܥܣܪ. ܛܘܦܣܐ ܕܐܟܘܬܗ ܡܢ ܕܐܟܘܬܗ ܕܦܘܡܦܘܣܐ: ܕܐܝܟܢܐ ܐܦ
ܡܨܝܐ ܕܢܬܒܪܝܢ ܐܦ ܠܓܢܣܐ ܗܘ ܕܟܠܐ ܡܢ ܩܪܒܐ.

«Chap. XIV. Type des mêmes locutions. De quelle manière elles peuvent être aussi créées pour le genre qui empêche le combat.»

ܡܐܡܪܐ ܕܚܡܫܬܥܣܪ. ܡܘܙܓܐ ܕܡܩܦܚܢܘܬܐ ܘܡܦܩ ܡܦܩܢܘܬܐ:
ܘܥܠ ܐܝܕܐ ܡܢ ܐܘܪܚܐ ܕܦܘܠܓܝܗܘܢ ܣܘܢܬܟܣܝܣ ܕܡܠܐ ܡܨܝܐ ܕܬܗܘܐ.

«Chap. XV. Du mélange de l'attaque et de la défense. Par quel procédé de leurs divisions peut se faire l'arrangement des mots.»

ܡܐܡܪܐ ܕܫܬܬܥܣܪ. ܛܟܢܐ ܬܪܝܢܐ ܕܡܚܘܐ ܡܩܢܝܘܬܗ ܕܐܘܡܢܘܬܐ ܡܢ ܐܝܠܝܢ
ܕܥܡ ܥܒ̈ܕܐ ܘܒܬܪܝܗܘܢ ܒܡܫܘܕܥܢܘܬܐ. ܗܘ ܐܦܓܘܓܐ ܡܦܫܩܢܝܬܐ.

«Chap. XVI. Second artifice, lequel indique la possession de l'art par les choses concomitantes et conséquentes aux faits au moyen de l'induction explicative.» — ܐܦܓܘܓܐ est écrit ensuite plus correctement ܐܦܓܘܓܐ (ἐπαγωγή).

ܡܐܡܪܐ ܕܫܒܥܬܥܣܪ. ܛܟܢܐ ܬܪܝܢ ܬܠܝܬܝܐ ܘܪܒܝܥܝܐ ܕܗܘ ܡܢ ܓܢܣܐ
ܕܐܝܟܢܐ ܗܘ ܡܢ ܚܕ ܐܘܪܚܐ ܡܦܠܓܢܝܬܐ (sic) ܡܡܟܟ ܐܘܡܢܘܬܐ (sic) ܠܡܣܝܒܘܬܐ:
ܗܘ ܕܝܢ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܩܕܡܝܢ ܐܘ ܢܩܦܝܢ.

«Chap. XVII. Les deux artifices, troisième et quatrième, du même genre: l'un, par les procédés divisants, abaisse (?) l'art; l'autre, par les précédents et les conséquents.»

ܡܐܡܪܐ ܕܬܡܢܬܥܣܪ. ܦܘܪܣܐ ܚܡܝܫܝܐ ܕܡܡܠܠ ܗܘ ܡܢ ܗܘ ܗܘ ܚܕܐ ܥܡ
ܟܪܗܣܝܣ ܟܝܢܝܬܐ ܘܟܬܝܒܬܐ.

«Chap. XVIII. Cinquième procédé qui traite du même sujet par les indications naturelles et scripturaires (bibliques).» — Le mot ܟܪܗܣܝܣ χρῆσις est expliqué à la marge par ܬܚܘܝܬܐ.

ܡܐܡܪܐ ܕܬܫܥܣܪ. ܛܟܢܐ ܫܬܝܬܝܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܦܩܢܘܬܐ ܚܠܝܡܬܐ ܐܝܟ ܡܛܠ
ܫܘܪܝܐ ܕܫܬܝܩܘܬܐ: ܘܦܘܪܣܐ ܕܡܠܠܘܬܐ. ܕܒܡܢܐ ܘܐܝܟܢ ܐܘܪܚܐ ܡܬܕܪܫ ܒܗ
ܟܪܗܣܝܣ ܕܥܒܕܐ ܩܕܡܝܐ.

«Chap. XIX. Sixième artifice contenant une saine exposition des cas où l'on doit se taire ou recourir à la parole. A quelles opérations il faut s'exercer en utilisant la première opération.»

ܡܐܡܪܐ ܕܥܣܪܝܢ. ܬܚܘܝܬܐ ܡܒܪܝܢܬܐ ܛܒ ܥܠ ܥܒܕܐ ܬܪܝܢܐ ܕܗܝ ܗܝ
ܕܡܬܘܕܘܣ.

«Chap. XX. Démonstrations très claires de la seconde opération de la même méthode.»

ܡܐܡܪܐ ܕܥܣܪܝܢ ܘܚܕ. ܬܘܩܢܐ ܫܒܝܥܝܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܠܦܢܘܬܐ ܦܐܝܬܐ ܠܗ. ܡܛܠ ܙܢܝܐ ܕܦܪܘܐܡܝܐ ܘܕܐܦܝܠܘܓܘܣ ܐܝܠܝܢ ܕܡܘܬܪܢܘܬܐ ܗܝ ܕܢܚܙܐ ܒܗ̇ ܕܐܘܡܢܘܬܐ: ܘܗܕܐ ܡܢ ܦܪܘܓܪܦܐ.

«Chap. XXI. Septième artifice contenant une doctrine convenable sur les espèces d'exordes et d'épilogues qu'il est utile d'envisager dans cet art, et cela au moyen d'un programme (προγραφή).»

ܡܐܡܪܐ ܕܥܣܪܝܢ ܘܬܪܝܢ. ܙܢܐ ܩܕܡܝܐ ܕܝܘܬܪܢܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܦܘܚܡܐ ܕܣܘܥܪ̈ܢܐ.

«Chap. XXII. Premier procédé d'utilisation qui se produit par la comparaison des faits.»

A la marge: ܗ̣. ܕܘܠܐ ܘܡܩܢܝܘܬܐ ܙܒܢ ܐܟܚܕܐ ܕܥܒܕܐ ܘܝܕܥܬܐ «C'est-à-dire: on doit posséder en même temps la pratique et la science.»

ܡܐܡܪܐ ܕܥܣܪܝܢ ܘܬܠܬܐ. ܙܢܐ ܬܢܝܢܐ ܕܝܘܬܪܢܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܫܘܡܗܐ ܕܣܘܥܪ̈ܢܐ ܢܣܒ.

«Chap. XXIII. Deuxième procédé d'utilisation, qui a lieu par la dénomination tirée des faits.» — Exemples: Athanasios signifie immortel; Ignatios, flamboiement; Achilleus, privé de nourriture; Deoros, amitié; Benjamin, fils de la main droite; Moïse, tiré de l'eau; Samuel, demandé à Dieu; 'Abdallah, serviteur de Dieu.

ܡܐܡܪܐ ܕܥܣܪܝܢ ܘܐܪܒܥܐ. ܙܢܐ ܬܠܝܬܝܐ ܕܝܘܬܪܢܐ: ܥܠ ܡܠ̈ܐ ܫܘܝ̈ܬܐ ܘܥܠ ܡܬܢܝܬܐ ܘܢܦܩ ܠܬܠܬ.

«Chap. XXIV. Troisième procédé d'utilisation: sur les mots synonymes et les répétitions.» — Il est utile de connaître les synonymes et les répétitions pour trois raisons: 1° en cas de mauvaise mémoire; 2° jusqu'à ce qu'on soit exercé et devenu habile; 3° pour trouver du repos de l'esprit dans le discours étendu et approfondi.

ܡܐܡܪܐ ܕܥܣܪܝܢ ܘܚܡܫܐ. ܕܐܝܟܢ ܢܗܢܐ ܠܢ ܡܢ ܦܘܝܛܝܩܐ ܒܗܕܐ ܐܘܡ ܕܗܘܐ ܝܕܥܬܐ.

«Chap. XXV. En quoi la poésie peut-elle nous servir dans cette science.»

ܡܐܡܪܐ ܕܥܣܪܝܢ ܘܫܬܐ. ܐܝܟܢ ܡܢ ܓܪܡܛܝܩܐ ܢܗܢܐ ܠܢ ܠܒܪ ܠܗ ܠܗ ܗܕܐ ܐܘܡܢܘܬܐ. ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܨܒܬܐ ܕܗܘܐ ܩܢܝܢܘܬܐ (*sic, lege* ܠܗ)

«Chap. XXVI. La grammaire sert non seulement à l'ornement, mais aussi à l'acquisition de cet art.» — Ce chapitre contient une partie lexicographique intéressante, relative aux mots rares ou difficiles, indigènes ou importés.

ܡܐܡܪܐ ܕܥܣܪܝܢ ܘܫܒܥܐ. ܥܠ ܡܫܘܚܬܐ ܕܐܬܘܬܗ ܡܫܡܫܢܘܬܐ.

«Chap. XXVII. Sur la comédie ou la mimique.»

ܡܐܡܪܐ ܕܥܣܪܝܢ ܘܫܒܥܐ. ܡܛܠ ܢܡܘܣܘܬܐ.

«Chap. XXVIII. De la coordination.»

ܡܐܡܪܐ ܕܥܣܪܝܢ ܘܬܡܢܝܐ. ܦܘܪܫܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܡܬܩܛܪܓܝܢ ܒܗܕܐ ܐܘܡܢܘܬܐ.

«Chap. XXIX. Avertissements sur ce qui est nuisible à cet art.»

ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܝܢ. ܡܙܗܪܢܘܬܐ ܒܡܠܬܐ ܐܝܟ ܕܒܡܫܡܥܬܐ ܡܙܝܩܢܐ.

«Chap. XXX. Double exhortation instructive sous forme de récit.» — Critique Démosthène en s'appuyant sur Plutarque.

Ce chapitre termine le premier livre de la Rhétorique, comme l'indique la clausule suivante:

ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܩܕܡܝܐ ܕܟܠܗ ܪܗܛܘܪܘܬܐ: ܕܥܒܕܗ ܒܚܘܒܐ ܕܥܡܠܐ ܡܛܘܠ ܐܢܛܘܢ

ܩܫܝܫܐ ܘܕܝܪܝܐ. ܘܫܘܒܚܐ ܠܝܗܘܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ.

«Fin du premier livre de la Rhétorique que, par amour du travail, a composé Anṭōn le prêtre et le moine. Gloire à Jahwē pour toujours, amen!»

Ce premier livre occupe dans ma copie 157 pages.

Livre II.

Titre: ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ ܕܬܪܝܢ ܕܡܠܬܗ ܕܐܢܛܘܢ: ܕܠܘܩܒܠ ܕܗܢܐ: ܕܡܢܐ ܗܘ ܗܢܝܢܐ ܕܡܢ ܩܘܠܣܐ.

«Ensuite le second livre d'Anṭōn sur ce sujet: Quelle est l'utilité de l'éloge.»

La fin du livre est indiquée par le mot ܫܠܡ «est fini». Le livre comprend 33 pages, mais un folio a disparu vers le milieu et forme une lacune de deux pages.

Livre III.

Titre incomplet: .... ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ. ܕܡܠܬܗ ܕܐܢܛܘܢ ܠܬܓܪܝܬܝܐ

«Ensuite le troisième livre d'Anṭōn de Tagrit.........», suit une lacune d'une page.

Le livre comprend 20 pages. Deux lignes semblent manquer à la fin.

Livre IV.

Titre: ܕܡܠܬܗ ܕܝܢ ܕܡܠܬܗ ܕܐܢܛܘܢ ܕܝܪܝܐ. ܡܐܡܪܐ ܕܐܪܒܥܐ ܡܥܩܒܢܐ ܕܡܢܐ

ܐܝܬܝܗܘܢ ܐܕܫܐ ܕܪܚܡܬܐ ܘܡܟܠܠܐ ܘܡܫܒܚܢܐ ܘܠܚܘܒܐ ܗܘܒܒܗ ܕܗܝ.

«Du même Anṭōn le moine, livre IV, qui recherche quelles sont les espèces de l'amitié, et qui couronne et chante aussi l'amour, la fleur de celle-ci.»

Ce livre contient 47 pages. Il présente deux lacunes: l'une d'une page, et l'autre d'une page et demie.

Livre V.

Titre incomplet: ....ܕܐܘܡܢܘܬܐ ܒܪܝܐ ܣܝܡܐ :ܕܚܡܫܐ ܡܐܡܪܐ
ܘܨܒܬܐ ܕܡ̈ܠܐ.

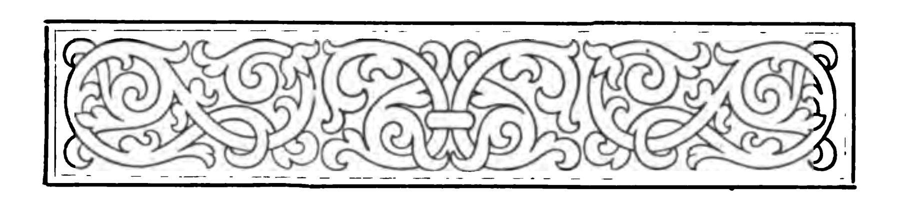
«Livre V: composition artistique......... et ornement des paroles.»

Ce livre forme un traité très développé de métrique syriaque. Il a été compulsé par Sévère bar Schakako qui a inséré dans sa *Métrique* (troisième traité du premier livre des *Dialogues*) des extraits entiers de ce cinquième livre de la Rhétorique d'Antoine de Tagrit, voir: *De la métrique chez les Syriens* par l'abbé MARTIN dans les *Abhandlungen f. die Kunde des Morgenlandes,* Leipzig, 1879. A l'aide de Sévère bar Schakako, on peut combler quelques-unes des nombreuses lacunes de ce cinquième livre. Il est très vraisemblable que Sévère a utilisé aussi les quatre premiers livres pour sa rhétorique (second traité du premier livre des *Dialogues*).

Ce dernier livre renferme 58 pages.

Ma copie comprend au total 316 pages in-folio. Le manuscrit sur lequel elle a été faite est incomplet à la fin. Il s'arrête au milieu d'une phrase et ne porte aucune clausule, mais on lit deux notes intéressantes ajoutées par le copiste, le prêtre Elia, fils du feu diacre Hōmō, de la famille Hōmō d'Alqōsch bien connue pour ses copies de manuscrits, comparer G. HOFFMANN, *Opuscula nestoriana,* p. III—IV. Elia a terminé sa copie le 29 août 1904, il y a quelques mois seulement. Sa première note est ainsi conçue: «Sache, lecteur, que le manuscrit va jusqu'ici, et qu'il ne s'en trouve de pareil nulle part. Anṭōn, moine de Tagrit, a composé ce traité de rhétorique en l'an 825 de J.-C.» Nous ne savons où Elia a pris cette date. Dans sa seconde note Elia dit: «Sache encore, lecteur, qu'on trouve une partie de ce livre dans le couvent de Mār Mattai dans la montagne d'Elpap, et une autre partie dans le couvent de Mār Ḥananiā, mais cette seconde partie est pleine de lacunes et de détériorations causées par l'humidité et par les rats.»

M. MANNA a donné quelques extraits de ce manuscrit dans sa chrestomathie intitulée: *Morceaux choisis de la littérature araméenne,* deuxième partie, p. 95 et suiv. Mossoul, Imprimerie des Pères Dominicains, 1902.



ܓܢܬ ܒܘܣܡܐ

Note sur l'ouvrage syriaque intitulé

Le Jardin des Délices.

Par

J.-B. Chabot.

l existe dans la littérature syriaque un ouvrage assez volumineux auquel on a donné le titre factice de *Jardin des Délices* ܟܬܒܐ ܕܓܢܬ ܒܘܣܡܐ. Cet ouvrage est peu connu, et il n'en existe, à notre connaissance, dans les Bibliothèques publiques de l'Europe qu'un seul manuscrit, et encore incomplet, celui que M. SACHAU a signalé en quelques lignes dans la Préface de son *Catalogue*[1].

Je possède un exemplaire complet de cet ouvrage. C'est une copie moderne, exécutée en 1900 par «le maître d'école Pierre, fils du prêtre Joseph, fils du fidéle Jean, de la famille des Gandjī» à Tell-Kēphā «village de Mar Cyriacus, situé à côté du couvent très saint de Mār Georges de Bēt 'Ewīrē (*domus caecorum*), dans le voisinage de la ville de Mossoul»[2]. — D'après des notes marginales, la copie a été faite sur deux exemplaires dont l'un appartient à l'église de Tell-Kēphā et l'autre «au couvent», vraisemblablement celui dont on vient de parler[3].

---

1 *Verzeichniss der Syr. Handschr. der Königl. Bibl. zu Berlin*, p. xiv

2 Clausule du ms., f° 771 r°

3 Ainsi, au f° 76 r°, on lit en marge: «Jusqu'ici, d'après l'exemplaire du couvent; à partir d'ici, d'après l'exemplaire de l'église de Tell-Kēphā»

Le manuscrit qui est en ma possession consiste en un énorme volume de 78 cahiers comprenant 772 feuillets, mesurant 0,35 sur 0,23 centim. Il est écrit en caractères chaldéens très réguliers, à raison de 25 lignes à la page. Le texte est entièrement vocalisé; mais parfois la vocalisation est indiquée selon la prononciation moderne et s'écarte des règles classiques.

L'ouvrage consiste en un Commentaire biblique d'origine nestorienne, une sorte de *Catena Patrum*. Il est loin d'être dépourvu d'intérêt, car on y rencontre, si les attributions sont exactes — et rien ne nous autorise à en douter, — un grand nombre de passages d'auteurs qui nous sont totalement inconnus par ailleurs, ainsi que nous le dirons plus loin.

Le commentaire ne s'applique pas à toute la Bible ni même à aucun Livre biblique d'une façon continue. Il explique le texte des leçons (ܩܪܝܢܐ) des Dimanches et Fêtes de tout le cycle liturgique annuel, selon le rite du couvent des SS. Mār Gabriel et Mār Abraham, comme on l'apprend de cette clausule (f°. 768 v°): ܫܠܡܬ ܦܢܩܝܬܐ ܕܩܪܝܢܐ ܕܚܕܒܫܒܐ ܘܕܥܐܕܐ ܘܕܘܟܪܢܐ ܕܟܠܗ ܫܢܬܐ: ܐܝܟ ܛܟܣܐ ܕܥܕܬܐ ܟܠܕܝܬܐ ܕܡܬܛܟܣܐ ܒܕܝܪܐ ܥܠܝܐ ܕܡܪܝ ܓܒܪܐܝܠ ܘܡܪܝ ܐܒܪܗܡ܀ «Absolutum est codex lectionum Dominicarum et Festorum et Commemorationum totius anni, secundum ordinem ecclesiae Chaldaicae qui ordinatur in monasterio superiori Mār Gabrielis et Mār Abrahami»[1].

Pour chaque dimanche ou fête on indique quatre leçons. Les deux premières sont généralement tirées de l'Ancien Testament, mais la seconde est aussi prise parfois dans les Actes des Apôtres; la troisième est toujours empruntée aux Epîtres, et la quatrième aux Evangiles[2]. Le texte scripturaire est celui de la Pešiṭtha; il n'est pas donné intégralement. Il y a une grande différence dans la manière dont les passages bibliques sont traités dans le commentaire. Les leçons tirées de l'A. T., à l'exception de celles qui sont empruntées à la Genèse, sont généralement commentées d'une manière très brève;

---

[1] Sur ce monastère, situé à coté de Mossoul, cf. BADGER, *The Nestorians and their rituals*, II, 17

[2] On a réuni les leçons qui se trouvent ordinairement dans des volumes distincts; cf. WRIGHT, *Catal. of Syr. mss. in the British Museum*, nos CCXLIII—CCXLVIII

les Epîtres le sont plus longuement, le texte évangélique encore plus et quelquefois d'une façon très prolixe[1].

Voici, d'après notre ms., une sorte de calendrier liturgique du couvent des SS. Gabriel et Abraham.

Dominica I Anunciationis (*Responsorium*: ܠܚܣܝܐ ܡܙܡܪܐ)
Dom. II Ann. (ܐܪܝܪܐ ܪܒܐ)
Dom. III Ann. (ܗܘ ܕܠܐ ܡܬܕܪܟ)
Dom. IV Ann. (ܡܫܝܚܐ ܕܡܢ ܐܒܐ)
Festum Nativitatis Dñi nostri
Dom. I post Nativitatem (ܡܫܒܚܠ ܒܪ.)
Commemoratio Beatae (Mariae)
Dom. II p. Nativit. (ܒܕܡܘܬ ܥܒܕܐ)
Festum Epiphaniae Dñi nostri
Commemoratio Iohannis Baptistae
Dom. I post Epiphaniam (ܠܚܕܬܟ ܠܗܘܕܢ)
Commemoratio Petri et Pauli
Dom. II post Epiphaniam (ܕܒܠܡܬ̈ܘܢ)
Commem. Evangelistarum
Dom. III p. Epiphaniam (ܬܘ ܢܬܕܒܪ)
Commem. Mār Stephani
Dom. IV p. Epiphaniam (ܥܒܝܫ ܦܘܩܐ ܘܦܐܐ)
Commem. Doctorum Graecorum (Diodori, Theodori, Nestorii)
Dom. V p. Epiphaniam (ܒܕܡܟܐ ܕܠܘ̈ܪܐ)
Commem. Doctorum Syrorum
Dom. VI p. Epiphaniam (ܠܗܘ ܡܫܒܚܝܢ)
Commem. unius Personae (ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ)
Dom. VII post Epiphaniam (ܩܢ̈ܘܡܐ ܬܠܬ)
Commem. Patrum Catholicorum
Dom. VIII post Epiphaniam (ܒܪܐ ܠܗ ܠܟܠܗ)
Commem. Filiorum Adami defunctorum
Dom. I Ieiunii Dñi[2]
Feriae II, III, IV, V, VI primae hebdomadae Ieiunii

---

[1] Voici à titre de specimen la rubrique du premier office (fo 4 vo): ܡܙܡܪܐ ܠܘܬ ܡܙܡܪܝܢ ܡܢ ܫܘܒܚܐ ܡܙܡܪܐ ܕܒܠܗ: ܗܘܝܘ ܠܒܪ ܒܪܝܐ ܒܪܬܘܢܐ. ܠܚܣܝܐ ܡܙܡܪܐ — ܡܪ̈ܝܐ ܒܪܝܬܐ. ܝܫܘܥ ܀ ܝ puis (fo 6 ro): ܐܝܢܐ. ܗܘ ܀ ܐܒܪܗܡ ܀ ܝ ܀ ܚܒ; — (fo 6 vo): ܀ ܠܟ ܀ ܝ ܀ ܡܫܡܗܝܐ ܕܩܘܡܝܐ ܥܠܝܐ; — (fo 7 ro): ܐܘܢܝܬܐ ܕܡܘܬܒܐ ܕܠܘܩܒܠ ܀ ܪܒ ܢܘܗܪܐ ܀. — Et ainsi pour les autres offices. Les divisions indiquées ici ne répondent pas à celles qui sont marquées dans l'édit. de Lee. Les textes qui forment les trois premières leçons répondent, dans la Vulgate, à Gén., XVII, 24 sqq; Isaïe, XLII, 18 sqq; Rom., III, 31 sqq

[2] L'indication de l'antienne (ܠܗܘܕܢ ܠܚܕܬܟ, d'après le *Breviarium Chaldaicum*, 1887, part. II, p. 53) est omise dans le ms., parceque ce dimanche est ordinairement désigné par son nom spécifique et non par les premiers mots de l'antienne. Pour la même raison, on néglige d'indiquer l'ant. des dimanches des Hosanna, de la Résurrection, de la Pentecôte

Dom. II Ieiunii (ܬܘ ܢܘܕܐ)
Feria VI secundae hebd. Ieiunii
Dom. III Ieiunii (ܐܢܫ݁ܘ ܕܬܒܥܘܢ)
Feria VI tertiae hebd. Ieiunii
Dom. (IV) hebd. mediae Ieiunii (ܠܬܗܪܐ ܘܠܫܘܒܚܐ)
Feriae II, III, IV, V, VI hebd. mediae
Dom. V Ieiunii (ܟܠܗ ܘܟܒܐ)
Feria VI hebd. quintae
Dom. VI Ieiunii (ܐܝܟ ܐܢܫܐ)
Feria VI hebd. sextae
Dom. VII Ieiunii seu Hosanna [ܡܪܝܐ ܫܒܬܢ]
Feriae II, III, IV ultimae hebd. Ieiunii
Feria V seu Pascha dominicalis
Vigilia feriae VI Passionis Dñi
Feria VI Passionis
Sabbatum magnum
Dom. magna Resurrectionis
Feriae II, III, IV, V hebd. magnae (ܥܒܬ ܥܒ̈ܐ)
Feria VI Confessorum (ܡܘܕ̈ܝܢܐ)
Dom. nova (ܡܫܒܚܬܢ ܦܘܪܘܡ)
Dom. III Resurrectionis (ܡܢ ܒܬܪ ܡܫܒܚܬܢ)
Dom. IV Resurrectionis (ܠܓܠܝܢܐ ܐܓܠܠܒ)
Dom. V Resurrectionis (ܡܢ ܥܒܕܢܐ ܢܫܬ)
Dom. VI Resurrectionis (ܥܘܒܗܪܐ ܕܠܐ ܡܫܐ)
Festum Ascensionis Dñi nostri
Dominica post Ascensionem (ܗ݁ܘ ܕܒܐܝܬܘܬܗ)
Dom. Pentecostes

Feria VI aurea (ܕܕܗܒܐ)
Dom. II Apostolorum (ܟܠ ܡܕܡ ܦܩܕ)
Dom. III Apostolorum (ܟܗܢܘܬܐ ܕܒܝܬܐ)
Dom. IV Apostolorum (ܡܪܝܐ ܒܪ ܒܢܝܢܐ)
Dom. V Apostolorum (ܪܘܚܐ ܡܕܢܚܐ)
Dom. VI Apostolorum (ܡܪܢܫܘܒ)
Dominica VII Apostolorum (ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ)
Feria VI ultimae hebd. Apostolorum
Dominica ultima Apostolorum seu ܢܘܗܪܕܐܠ (vel I Aetatis)
Dom. II Aetatis (ܡܪܝܐ ܠܐ ܡܢ ܫ̈ܢܝܐ)
Dom. III Aetatis (ܒܬܪ ܕܫܘܠܡܐ)
Dom. IV Aetatis (ܫܘܫܢܢ ܡܪܝ)
Dom. V Aetatis (ܦܘ̈ܡܒܐ ܡܠ̈ܠܐ)
Dom. VI Aetatis (ܒܘܡܪܐ ܕܡܠܟܐ)
Dom. VII Aetatis (ܦܘܫܟ ܡܕܒܠ)
Dom. I Eliae (ܠܒܫܘܬ ܡܫܘܬܗ)
Dom. II Eliae (ܟܘܪܣܝܐ ܕܒܢܝܢ)
Dom. III Eliae (ܬ̈ܫܒܚܬܐ ܕܟܠܗܐ)
Festum Inventionis Sae Crucis
Dom. I Crucis sive IV Eliae (ܡܕܡ ܠܫܘܒܚܬܢ)
Dom. II Crucis sive V Eliae (ܠܐ ܡܟܐ)
Dom. III Crucis sive VI Eliae (ܢܫܒܚ ܕܘܝܬܐ)
Dom. IV Crucis sive VII Eliae (ܡܢ ܠܐ ܢܬܪܐ)
Dom. I Mosis (ܒܕܡܘܬ ܠܓܠܐ)
Dom. II Mosis (ܡܪܝܐ ܠܗܘ ܡܪܢܐ)
Dom. III Mosis (ܟܕ ܠܢ ܦܩܕܢܐ)
Dom. IV Mosis (*non extat in codice*)

Dom. I Dedicationis Ecclesiae (ܩܘܕܫ ܥܕܬܐ)

Dom. II Ecclesiae (ܠܥܕܬܐ ܠܡܪܘܡ)

Dom. III Ecclesiae (ܩܢܐ ܥܒܕܐ)

Dom. IV Ecclesiae (ܐܘܪܚܐ ܘܐܘ ܥܕܬܐ)

Les auteurs utilisés dans le Commentaire ne sont pas toujours indiqués expressément: ils ne sont nommés, semble-t-il, que quand la citation est de quelque étendue. Lorsqu'une interprétation est commune à plusieurs écrivains, le compilateur se borne à l'introduire par ces mots: «Les Docteurs», ou «D'autres» (ܡܠܦ̈ܢܐ، ܐܚܪ̈ܢܐ). A la fin de l'ouvrage, une note (f° 769 v° du ms.) réunit la liste des auteurs auxquels ont été empruntés les éléments du Commentaire. En voici la teneur, et la traduction littérale:

ܐܫܬܪܪ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܡܢ ܦ̈ܬܓܡܝܗܘܢ ܕܒܚܝ̈ܪܐ ܡܠܦ̈ܢܐ
ܐܒܗ̈ܬܐ ܐܪ̈ܬܕܘܟܣܐ ܬܪ̈ܝܨܝ ܫܘܒܚܐ ܒܝܕ ܬܚ̈ܘܝܬܐ ܕܡܢ
ܦܘܫ̈ܩܝܗܘܢ. ܩܕܡܝܐ ܕܝܘܕܘܪܘܣ ܘܬܐܕܘܪܘܣ ܘܢܣܛܘܪܝܣ ܘܡܪܝ
ܐܦܪܝܡ ܘܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܦܘܡܐ ܕܕܗܒܐ ܘܐܝܫܘܥܕܕ ܘܨܠܝ̈ܒܐ ܙܟܐ
ܗܢܐ ܕܗܘ ܨܗܪܒܘܟܬ. ܘܡܝܟܐܝܠ ܡܦܫܩܢܐ. ܘܬܐܕܘܪܘܣ ܬܠܡܝܕܗ
ܕܡܦܫܩܢܐ. ܘܡܪܝ ܐܒܐ ܟܫܟܪܝܐ. ܘܝܘܚܢܢ. ܘܐܒܪܗܡ.
ܘܐܡܒܪܘܣܝܘܣ ܘܚܢܢܝܫܘܥ. ܘܡܫܝܚܐ ܙܟܐ. ܠܝܘܢܛܝܘܣ.
ܠܐܝܓܪܘܣ. ܘܚܢܢ ܕܒܝܬ ܐܪܡ ܒܪ ܨܠܘܢ ܕܒܝܬ ܓܪܡܝ.
ܒܪ ܚܕܒܫܒܐ. ܒܒܝ ܦܪܣܝܐ. ܦܝܠܘܢ ܦܝܠܘܣܘܦܐ ܪܗܘܡܝܐ. ܡܒܪܝܟܘܒ
ܕܦܠܘܣ. ܓܒܪܐܝܠ ܩܛܪܝܐ. ܐܝܘܒ ܩܛܪܝܐ. ܬܐܘܦܝܠܐ ܦܪܣܝܐ.
ܘܡܫܝܚ ܙܟܐ. ܡܪܝ ܐܒܐ ܡܬܪܓܡܢܢܐ ܕܬܪܝܢ. ܬܐܘܕܘܪܝܛܘܣ.
ܕܢܝܐܝܠ ܒܪ ܛܘܒܢܝܬܐ. ܘܝܫܘܥ. ܝܘܚܢܐ. ܐܬܢܣܝܘܣ. ܕܝܢܣܝܘܣ.
ܬܠܬܝܢ ܘܬܪܝܢ ܀

Confirmatus est liber iste sententiis probatorum Doctorum Patrum Orthodoxorum rectae glorificationis per demonstrationes ex eorum commentariis: primus Diodorus et Theodorus et Nestorius et Mār Ephrem, et Mār Iohannes Chrysostomus, et Išōʿdad, et Ṣelībāzekā qui et Ṣaharbōkt, et Michael expositor, et Theodorus discipulus Interpretis, et Mār Abā Cascarensis et Iohannan et Abraham et Ambro-

sius et Ḥenanīšōʿ et Išōʿbarnūn, Timotheus, Gregorius, Iohannan ex Bēt Rabban, qui est filius sororis Narsetis, Barḥadbešabbā, Babai Persa, Philon philosophus spiritualis, Sabrīšōʿ Pauli, Gabriel Qaṭarensis, Aḥōb Qaṭarensis, Theophilus Persa, Iohannes Ninivita, Mār Elia metropolita Merwae; Theodoretus, Daniel Bar Ṭūbānītā, Iohannes, Ḥenānā, Athanasius: eorum numerus triginta duo.

A priori, cette liste paraît avoir été rédigée par le compilateur primitif, car plusieurs des auteurs qui y sont énumerés ne sont pas cités nommément dans le cours de l'ouvrage, et un copiste ultérieur n'aurait pu, semble-t-il, la dresser de cette façon. Cependant la présence d'une liste identique dans deux autres mss., dont l'un a été copié à Al-Qōš, laisse un grand doute sur ce point[1]. En tous cas, il est peu probable que le compilateur ait eu directement entre les mains les ouvrages de tous ces auteurs: il est permis de supposer que plusieurs lui ont été connus par l'intermédiaire d'autres compilations analogues à la sienne[2]; mais les extraits étendus, par exemple

---

[1] Ce ms. appartient à M. BERNH. VANDENHOFF, qui en a donné la description dans sa Dissertation intitulée *Exegis Psalmorum apud Syros Nestorianos* (Rheine, 1899). La liste des commentateurs est donnée p. 18. Elle s'accorde exactement avec la nôtre, sauf sur les points suivants: 1º Avant «Ambrosius» on lit: ܐܡܒܪܘ, que l'éditeur prend pour un nom propre; ce n'est autre chose que le début du nom ܐܡܒܪܘܣܝܘܣ, écrit à la fin d'une ligne et répété selon l'usage; 2º Après Jean de Ninive on trouve «Origène»; et 3º A la fin, après Athanase, on lit le nom de «Jacques Ḥazzaya». Le second ms. du même ouvrage (*Commentaire sur les Psaumes*) est décrit pas M. V. (*op. cit.*, p. 14). Comme dans le précédent, la liste est annoncée par un titre, mais elle est précédée d'une autre liste intitulée: «De elucidatoribus quorum elucidationes non sunt acceptae», et elle porte elle-même comme titre: «Omnes elucidatores recepti». De là, est permis de conclure que notre liste est indépendante des ouvrages auxquels elle est jointe, et qu'elle constitue une sorte de catalogue officiel des exégètes admis dans l'Eglise nestorienne

[2] Il a dû exister chez les Nestoriens une sorte d'explication suivie des passages difficiles de la Bible. Je possède un ms. intitulé: ܦܘܫܩܐ ܐܘܟܝܬ ܦܘܪܫܐ ܕܡ̈ܠܐ ܥܒ̈ܝܕܬܐ ܠܣܘܟܠܐ ܕܐܝܬ ܒܐܘܪܝܬܐ ܕܡܟܢܫ ܡܢ ܦܘܫܩܐ ܕܛܘܒܢܐ ܡܪܝ ܬܐܕܘܪܘܣ ܘܡܢ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܣܘܪ̈ܝܝܐ ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ ܘܝܘܚܢܢ ܘܐܒܪܗܡ ܕܒܝܬ ܪܒܢ ܘܡܪܝ ܡܝܟܐܝܠ ܘܫܪܟܐ ܕܡܠܦ̈ܢܐ ܀ «Interpretatio seu elucidatio vocum intellectu difficilium quae occurrunt in Lege (*in Pentateucho*), collecta e commentariis beati Mār Theodori et traditionibus Syrorum Mār Ephrem et Iohannis et Abrahami ex Bēt-Rabban et Mār Michaelis et aliorum Doctorum». — Au cours de l'ouvrage on trouve

de Ṣalībāzekā, et de Mār Abā, ont du été puisés directement aux sources.

Il suffira d'indiquer ici sommairement l'importance attribuée à chacun de ces auteurs dans notre compilation.

Diodorus de Tarse n'est pas cité nommément.

Theodorus de Mopsueste: ܡܦܫܩܢܐ ܬܒܝܠܝܐ ܡܪܝ ܬܐܕܘܪܘܣ ܝܡܐ ܕܚܟܡ̈ܬܐ «Interpres oecumenicus, Mār Theodorus, mare sapientiarum» (fol. 102 v°), est un des auteurs qui ont le plus fourni à la compilation; il est cité sur la Genèse, les Nombres, le Deutéronome; les Epîtres aux Romains, aux Corinthiens (I et II), aux Galates, aux Ephésiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens (I), à Timothée (I); et sur les Evangiles de Matthieu, Luc et Jean.

Nestorius n'est nommé qu'une seule fois (f° 32 v°); la citation ne comprend que trois lignes.

Ephrem, le grand docteur syrien, est cité à propos de la Genèse et des Evangiles de Matthieu, Luc et Jean.

Jean Chrysostome n'est cité que cinq ou six fois.

Išō'dad, évêque de Ḥadēth, (vers 850) est cité très fréquemment et longuement, mais uniquement à propos du Nouveau Testament (Actes; Ep. aux Rom., Cor. (I), Tim. (I); Evangiles de Matth., Marc, Luc et Jean), ce qui laisse sans solution la question de savoir si cet écrivain est aussi l'auteur de commentaires sur l'Anc. Testament[1].

Ṣelībāzekā est un auteur totalement inconnu pour nous. La première citation est introduite par cette rubrique (f° 9 r°) ܡܢ ܨܠܝܒܐ ܙܟܐ ܕܗܘ ܨܘܪܬܐ ܡܫܝܚܐ ܘܡܠܦܢܐ ܒܪ ܡܫܪܝܬܗ: ܡܫܒܠܐܐ ܘܐܪܡܝܪܐ. Je n'ai pu identifier cet auteur avec aucun des autres écrivains syriaques portant le même nom. Il est cité très fréquemment et fort longuement sur l'Epître aux Romains et sur chacun des quatre Evangiles.

Michel l'interprète (vers 900), n'est pas cité nommément. Sur cet auteur cf. R. DUVAL, *Littérature syriaque*, p. 84, n. 4.

---

mentionnés Rabban Gabriel de Qaṭar, Aḥōb de Qaṭar, Mār Abā catholicos, Babai le Persan, Nathaniel le Docteur, Narsès, Išō'dad de Ḥadēthā, Jacques d'Édesse (*sic*; p. ê. Jacques Ḥazzayā, cf. ci-dessus, p. 492, n. 1), Šubḥālmāran le moine, Daniel bar Ṭūbānītā, et Išō'barnūn le catholicos. — De semblables «Élucidations» ont probablement existé sur d'autres livres bibliques. Pour les Psaumes cf. le Catal. des mss. de Berlin, p. 294 (SACHAU 215)

[1] Cf. WRIGHT, *Syr. Literature*, 2e éd., p. 221, n. 1

Theodore, disciple de l'Interprète (ou de Théod. de Mopsueste) paraît être Théodore de Merw (vers 540); je n'ai rencontré qu'une citation sous le nom de Théodore; elle pourrait, à la rigueur, être de l'évêque de Mopsueste.

Mār Abā de Kaškar, est le patriarche Mār Abā II (mort en 751 à l'âge de 110 ans). La rubrique porte tantôt explicitement «Mār Abā de Kaškar», tantot simplement «Mār Abā». Les commentaires de Mār Abā sont, avec ceux de Théodore de Mopsueste et de Ṣalībāzekā, les plus amplement mis à contribution par le compilateur. Ils s'appliquent à la Genèse, à Isaïe, à l'Ep. aux Romains et aux quatre Evangiles. Ceci soulève une question d'histoire littéraire qu'un examen attentif des passages cités permettra peut-être de résoudre. 'Ebedjésus dans son *Catalogue* n'attribue point explicitement à Mār Abā II de commentaire sur ces livres; par contre il les attribue à Mār Abā Ier, antérieur de deux siècles. Comme nous ne possédons aucun ms. de ces ouvrages, il est permis de se demander si les commentaires attribués par 'Ebedjésus à Mār Abā Ier ne doivent pas être restitués à son homonyme Mār Abā II, ou si notre compilateur n'a pas commis l'erreur inverse, ou encore s'il n'y a pas lieu de distinguer entre les passages placés sous le nom de «Mār Abā» et ceux qui sont attribués à «Mār Abā de Kaškar». Pour moi, je suis enclin à accepter la première hypothèse: les circonstances difficiles dans lesquelles vécut Mār Abā Ier permettent difficilement de croire qu'il ait pu composer la longue série des ouvrages qui lui sont attribués par 'Ebedjésus.

Jean et **Abraham** ne peuvent être identifiés avec certitude; ils ne sont pas cités nommément.

Ambrosius est sans doute l'évêque de Milan: il n'est pas cité.

Ḥenanīšō', cité sur les Evangiles de Matthieu et de Jean, est probablement Ḥenanīšō' bar Serošwai, év. de Ḥerta (al-Ḥīrah) au commencement du Xe siècle. Nous ne possédons aucun de ses ouvrages, mais nous savons qu'il avait écrit deux volumes de questions sur les Ecritures (*Bibl. Or.*, III, 1, 251).

Išō'barnūn, catholicos (823—827), est cité sur l'Ep. aux Ephésiens, Matthieu et Luc.

Timothée et **Grégoire** ne sont mentionnés expressément qu'une ou deux fois: le premier sur l'Ev. de Jean, le second sur celui de Matthieu. Il est difficile d'identifier ces auteurs sans autre indication.

Jean de Bēt Rabban est qualifié ici «fils de la sœur de Narsès». Il est donné par Mari comme un «disciple» du célèbre docteur de Nisibe et son deuxième successeur dans la direction de l'Ecole de cette ville; ce même auteur appelle le neveu et premier successeur de Narsès «Abraham». Qui a commis une erreur: Mari ou l'auteur de la liste? Nous ne saurions le décider[1].

Barḥadbešaba (Cf. *B. O.*, III. 1, 169) et **Babai** le Persan, abbé du couvent d'Izala (569—628), ne sont pas cités explicitement, non plus que **Philon** (le Juif), ni **Sabrīšō'** (fils?) de Paul, auteur inconnu dont le nom paraît singulièrement formé.

Gabriel de Qaṭar (vers 740) est cité une seule fois, à propos de l'Evangile de S. Matthieu: 'Ebedjésus (*B. O.*, III, 1, 172) ne lui attribue pas de commentaires: mais la citation assez courte peut être tirée de ses *Questions sur la foi.*

Aḥāb ou **Job** (?) de Qaṭar, n'est pas cité expressément. Sur cet auteur voir R. DUVAL, *Bar Bahlūl Lexicon*, p. xix, et VANDENHOFF, *op. supra cit.*

Théophile le Persan (Cf. *B. O.*, III, 1, 42), **Jean** de Ninive (que je ne puis identifier), **Théodoret et Daniel** bar Ṭūbānītā (cf. R. DUVAL, *Littér. syriaque*, p. 395), ne sont pas cités. Il serait téméraire de chercher à identifier le nom de **Jean** (Iwannis) qui vient ensuite.

Elias, métropolitain de Merw (vers 660; cf. *B. O.*, III, 1, 140) est cité une ou deux fois.

Ḥenānā, le célèbre docteur dissident qui causa un schisme dans l'Eglise nestorienne à la fin du VI[e] siècle (cf. WRIGHT, *Syr. Litt.*, p. 127), a fourni une assez large contribution au compilateur. Ses ouvrages exégétiques sont entièrement perdus, et les fragments importants insérés dans le *Jardin des Délices* ne seront peut-être pas la partie la moins intéressante de l'ouvrage. Il est cité sur la Genèse, sur les Epîtres aux Cor. (I), aux Coloss., à Tim. (II), aux Hébr., et sur l'Evangile de Matthieu.

Athanasius, dont le nom termine la liste, paraît être le célèbre patriarche d'Alexandrie.

Cette liste renfermant 32 noms, comme l'indique le compilateur, n'est cependant pas complète. On trouve encore au cours de l'ouvrage le nom **d'Origène** (une seule fois), celui **d'Išō'bōkt** (métrop. de Perse,

[1] Sur ces premiers directeurs de l'Ecole de Nisibe, cf. *Journ. asiat.*, juillet-août 1905, p. 166—167

vers l'an 800) cité plusieurs fois à propos de l'Evangile de S. Matthieu, et celui de **Dadīšō'** de Qaṭar (ܕܕܝܫܘܥ ܩܛܪܝܐ) à propos de Matth., XXII, 13. Enfin quelques noms ont pu échapper à notre attention au cours de la lecture rapide de ce volumineux manuscrit.

Nous n'avons pu découvrir aucun indice qui puisse nous permettre de nommer l'auteur de la compilation. Sa date ne peut non plus être fixée avec une entière certitude: elle est relativement moderne; puisqu'on cite des auteurs du IX[e] siècle, nous pouvons affirmer qu'elle ne remonte pas au-delà; mais jusqu'à quelle époque convient-il de la faire descendre? Nous n'oserions trancher cette question difficile; toutefois, comme 'Ebedjésus de Nisibe (mort en 1319) ne paraît pas avoir connu cet ouvrage, nous serions assez disposé à en reporter la composition après la mort de cet écrivain.





Ein geistliches Wechsellied in Fellīḥī.

Von

K. V. Zetterstéen.

n der volkstümlichen Literatur der Nestorianer scheint die Tenzone, der versifizierte Dialog, sehr häufig vertreten zu sein[1]. Diese Dichtungen sind teils biblischen, teils weltlichen Inhalts. Im Folgenden wird ein derartiges Wechsellied zwischen dem Teufel und der Sünderin von einem anonymen Dichter im Fellīḥīdialekt mitgeteilt[2], das sich auf Cod. SACHAU 336 und Cod. SACHAU 343 in der Kgl. Bibliothek zu Berlin stützt[3].

Das Gedicht umfaßt achtzehn Vierzeilen nebst einer fünfzeiligen Schlußstrophe und ist im siebensilbigen Metrum geschrieben, wenn auch einzelne Verse acht Silben enthalten. Die vier Zeilen der Strophe reimen gewöhnlich miteinander; jedoch kommen an einigen Stellen Unregelmäßigkeiten vor. Von den beiden mir zu Gebote stehenden Handschriften habe ich Cod. 343 zu Grunde gelegt, und zwar aus zwei Gründen. Erstens werden die metrischen Verhältnisse hier genauer beobachtet als in Cod. 336, und zweitens zeigt die sprachliche Form überhaupt in Cod. 343 einen volkstümlicheren Charakter, während in Cod. 336 die Etymologie mehr berücksichtigt wird. Die Über- und Unterschrift, sowie die Wörter ܣܛܢܐ und ܚܛܝܬܐ an den einzelnen Strophenanfängen fehlen in Cod. 343; die Bezeichnung der Strophen

---

[1] Vgl. ED. SACHAU, *Über die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer: Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch.* 1896

[2] Die beiden ersten Strophen abgedruckt bei SACHAU a. a. O., S. 14

[3] *Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibl. zu Berlin*, Bd. XXIII, *Verzeichn. der syr. Handschriften von* SACHAU, Nr. 134 und 135

durch syrische Buchstaben kommt nur in dieser Handschrift vor. Übrigens habe ich die überaus reichliche Punktation der Handschriften etwas beschränkt; sonst bin ich überall meiner Vorlage gefolgt. Bei der Bearbeitung konnte auch die von JEREMIAS SCHĀMĪR angefertigte arabische Übersetzung in Cod. 343 zu Rate gezogen werden.

ܕܒܝܬܐ ܩܢܝܛܘܬܐ.

ܐ

ܐܒܝ ܗܘܒ ܡܠܟܐ ܠܡܫܒܚܬܐ
ܐܡܪܬܟ ܐܘܡܪܐ ܩܢܝܛܬܐ
ܘܡܪܐ ܕܟܠܗ ܒܐܝܕܝܟܐ
ܡܩܪܐ ܕܝܢܗ ܡܫܒܚܬܐ.

ܒ

ܒܥܐ ܒܐܪܥܐ ܕܒܝܬܐ ܕܩܢܝܛܬܐ
ܒܟܠ ܕܡܘܬܐ ܡܢܘܬܐ
ܡܪܐ ܡܠܟܘ ܐ ܡܠܝܟܬܐ
ܒܝ ܒܚܛܐ ܘܦܪܘܬܐ.

ܓ

ܣܓܕܬܐ ܡܬܪܓܡܢ ܡܫܡܫܢܐ
ܕܡܬܪܓܡܢ ܗܘܠܝ ܐܢܐ
ܕܝܗܒܬ ܠܝ ܕܡܘܬܐ
ܠܡܦܩ ܠܥܒܕܝܐ.

ܕ

ܒܥܐ ܕܘܢܩܐ ܕܗܘܐ ܒܚܠܝܢ
ܡܫܘܪܝ ܗܫܐ ܡܚܠܝܢ

ܦܫ ܝܪܡܘ ܓܕܪܘ ܡܡܝܢ
ܘܦܛܪܝܬ ܡܫܝܚܝܢܬܐ.

ܗ

ܫܐܠܬܐ ܕܗܘܘܘ ܝܡܘ ܠܒܕܕܐ
ܘܡܡܡܘ ܘܠܗ ܠܘܡܕܕܐ
ܩܝܗ ܦܝܫ ܠܡܝܬܐ
ܠܐ ܝܠܘ ܗܕܫ ܗܦܠܬܐ.

ܘ

ܦܢܝܬܐ ܐܕܝ ܡܘܠܐ ܡܫܘܚܬܐ
ܡܐܕ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܕܟܬܐ
ܐܘܕܠܝ ܒܐܕܝ ܓܘܚܬܐ
ܡܘܕ ܐܬܐ ܡܒܗܘܠܝ.

ܙ

ܫܐܠܬܐ ܩܠܝܟ ܕܝܕܝܬ ܡܫܘܚܬܘ
ܕܡܫܝܚܐ ܡܕܝܘܬܘ
ܡܢ ܡܫܝܚܘ ܡܚܫ ܓܠܒ
ܡܢ ܓܢܒܘ ܕܡܫܠܒ.

ܚ

ܦܢܝܬܐ ܦܘܫ ܕܝܠܗ ܓܠܡܐ
ܡܕܝܠܗܬܐ ܕܓܠܡܬܐ
ܗܦܗ ܝܬܠܬܘ ܕܒܥܒܠܝ
ܡܐܬܐ ܕܪܬܐ ܡܠܘܘܡܠܝ.

ܛ

ܟܢܘܫܬܐ ܛܒܥܐ ܘܣܝܓܐ ܦܪܝܫܝܢ
ܐܟܪܐ ܘܓܠܐ ܡܣܘܪܝܢ
ܠܘܠܘܗܝ ܕܐܠܦܘܗܝ ܩܝܢܝܢ
ܥܠܝܟܝ ܥܠ ܦܘܪܫܢܐ.

ܝ

ܥܕܬܐ ܝܘܡܐ ܕܦܘܠܚܢܐ ܡܛܐ
ܘܦܥܠܐ ܕܚܩܠܐ ܩܪܐ
ܡܣܬܟܠܝܢ ܒܢܝܗ ܕܥܡܐ
ܘܡܬܢܨܚܝܢ ܒܦܘܪܢܐ.

ܝܐ

ܟܢܘܫܬܐ ܐܘܦ ܠܘܒܒܘܗܝ ܥܡܐ ܒܝܬܝ
ܘܦܥܠܘܗܝ ܡܢ ܛܝܒܘܬܝ
ܥܡܐ ܕܝܠܝ ܒܚܝܪܬܝ
ܘܦܥܠܘܗܝ ܘܒܢܘܗܝ ܫܒܝܬܝ.

ܝܒ

ܥܕܬܐ ܟܠܝܠܐ ܒܪܘܚܐ ܠܒܝܬܝ
ܠܗܘܢ ܒܚܝܠܐ ܘܫܒܝܠܝ
ܢܟܣ ܒܥܡܐ ܡܢܝܢܝ
ܦܬܓܡܐ ܕܐ ܦܪܘܩܐ.

ܝܓ

ܟܢܘܫܬܐ ܗܘܠܘܗܝ ܠܟܝ ܐܘ ܐܘܡܬܐ
ܝܗܒܬ ܘܡܢܘܬܐ ܘܠܐܘܡܬܐ

ܩܘܡܐ ܠܡܪܐ ܐܠܗܐ ܫܘܡܐ
ܟܣܘܠ ܕܝܘܗ ܘܗܝ ܠܚܪܬܐ.

ܝܓ

ܟܢܫܐ ܡܚܘܠܝ ܡܠܟܐ ܠܐܝܣܪܐܝܠ
ܬܢܝ ܡܠܟܐ ܠܓܪܘܗ ܕܟܘܦܪܘ
ܢܓܕܘܗܐ ܦܠܓܠ ܚܠܝ
ܕܠܐ ܦܠܓܐ ܠܟܐ ܡܘܟܐ.

ܝܕ

ܣܗܕܐ ܦܘܠܓܗܘܢ ܗܘܐ ܚܠܘܢ
ܘܦܘܪܐܘܗܘܢ ܗܘܪ ܓܘܪܠܘܢ
ܐܘܕܘܕܘܢ ܠܡܓܡܓܠܝ
ܓܘܪ ܕܫܘܠ ܕܗܘܢܐ.

ܝܗ

ܟܢܫܐ ܗܝܠܬܐ ܦܝܠܬܐ ܡܟܘܟܣܬܐ
ܡܘܬܪܬܐ ܕܝܬܐ ܕܘܪܬܐ
ܓܠ ܦܓܪܐ ܐܘܕܢܝ
ܦܠܓܗܝ ܝܕܥܘ ܐܟܐ.

ܝܘ

ܣܗܕܐ ܢܣܝ ܠܓܘܠܐ ܓܗܬܘܢ
ܡܐ ܫܟܘܠܐ ܝܕ ܦܓܘܢ
ܡܚܐ ܬܘܬܐ ܡܚܝܢ
ܓܡܚܡܚܝ ܕܒܪܦܗ ܝܢܐ.

ܫ

ܟܡܐ ܫܪܝܪܐ ܡܢ ܟܠ ܐܘܪܚܐ
ܫܦܝܐ ܘܢܗܝܪܐ ܘܠܒܝܒܐ
ܡܫܒܠܬܟܘܢ ܐܢ ܫܒܩܬܘܢ
ܫܒܩܝܢ ܠܟܘܢ ܚܛܗܝܟܘܢ.

ܬ

ܣܘܓܝܬܐ ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܡܫܒܚܢܐ
ܘܬܘܕܝܬܐ ܠܡܚܝܢܐ
ܢܣܩ ܕܟܠ ܐܢܫ
ܗܘ ܕܢܘܠܐ ܥܘܗܕܢܐ
ܕܝܗܒ ܠܟܘܢ ܚܘܣܝܐ.

ܫܠܡܬ ܕܝܢܐ ܘܣܘܓܝܬܐ.

Varianten in Cod. 336.

Strophe ܐ, Vers 1 [illegible]. — 2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܒ, 1 [illegible]. — 2 [illegible]; [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܓ, 1 [illegible], Cod. 343 [illegible]. — 2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܕ, 1 [illegible]. — 2 [illegible]; [illegible]. — 3 [illegible]; [illegible]. — 4 [illegible], Cod. 343 ohne ܘ. — Str. ܗ, 1 [illegible]. — 2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]; [illegible], Cod. 343 [illegible]. — Str. ܘ, 1 [illegible]. — 2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܙ, 1 [illegible]. — 2 [illegible]. — 3 [illegible]; [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܚ, 1 [illegible]. — 2 [illegible]. — Str. ܛ, 1 [illegible]. — 2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܝ, 2 [illegible]. — 3 [illegible]. — Str. ܝܐ, 1 [illegible]; [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܝܒ, 1 [illegible]. — 2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܝܓ, 1 [illegible]. — 2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܝܕ, 1 [illegible]. — 2 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܝܗ, 2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. ܝܘ, 1 [illegible]; [illegible]. — 2 [illegible]. —

3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. [illegible], 1 [illegible]. —
2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. [illegible], 1 [illegible]. —
2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. — Str. [illegible], 1 [illegible].
— 2 [illegible]. — 3 [illegible]. — 4 [illegible]. —
5 [illegible].

Anmerkungen.

Die Orthographie bietet die im Neusyrischen gewöhnlichen Eigentümlichkeiten, wie [illegible] für [illegible], z. B. Str. [illegible], 1, 4 [illegible], [illegible] = [illegible], [illegible]; [illegible] für [illegible], z. B. Str. [illegible], 3 [illegible] *er sah;* [illegible], 2 [illegible] = altsyr. [illegible]; [illegible] für [illegible], z. B. Str. [illegible], 2 [illegible] = [illegible], wie Cod. 336 hat; [illegible] für [illegible], z. B. Str. [illegible], 1 [illegible] (Var. [illegible]) = [illegible]; Str. [illegible], 4 dagegen [illegible] *du schimpfst mich.* Der Wortschatz enthält wenig, was nicht aus den Publikationen SACHAU'S[1] und LIDZBARSKI'S[2] schon bekannt wäre. Hier sei nur folgendes besonders hervorgehoben. Das ursprünglich arabische [illegible], [illegible], 2 und [illegible], 2, bei LIDZBARSKI [illegible] und [illegible], wird zunächst aus dem Kurdischen entlehnt worden sein. Vgl. JABA *Dictionnaire kurde-français* "بحث *behs, avis, nouvelle.*" Str. [illegible], 4 [illegible], غفر; die arabische Übersetzung: غفر خطاياها. Vgl. MERX, *Neusyrisches Lesebuch* S. 24 [illegible] = غفور. Str. [illegible], 2 [illegible], *füllen, stopfen,* حبّى; LIDZBARSKI [illegible], II, *anschwellen.* Str. [illegible], 2 [illegible]; siehe NÖLDEKE, *Gramm. der neusyrischen Sprache* S. 116. — Str. [illegible], 3 [illegible], 2 [illegible], [illegible], *Kleid,* türk. چول, *čul* (urspr. arab. جُلّ) *Pferdedecke, alter Rock,* MERX, a. a. O. 3, Note 16. Str. [illegible], 3 [illegible], Var. [illegible], *bringen, schenken,* حضّر. Str. [illegible], 4 [illegible] von [illegible], *vergelten.* Der arabische Übersetzer hat aber *kapratti* gelesen und es durch تكفرين wiedergegeben. Str. [illegible], 4 [illegible], Var. [illegible], in der Übersetzung خادمة يسوع ساكون. Der Gebrauch der Form [illegible] als Fem., ganz wie das arabische خادم neben خادمة, wird zunächst auf kurdischen Einfluß zurückzuführen sein; vgl. JABA a. a. O. sub خدامك. Str. [illegible], 3. Zu [illegible] *zwischen* siehe MERX, a. a. O. S. 51, 6.

[1] *Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul,* Berlin 1895

[2] *Die neu-aramäischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin,* Weimar 1896





Zum Targum der Klagelieder.

Von

S. Landauer.

n dem Targum der Megilloth besitzen wir das letzte Glied in der Kette der aramäischen Bibel-Erklärungen. Onkelos ist der schlichte Übersetzer, der das obsolet gewordene Hebräisch des Pentateuchs in die Sprache des Volkes übertragen hat. Bloß in den poetischen Stücken fällt er aus der Rolle und erhebt sich zum Erklärer seines Textes. Der Bearbeiter des Targums der Propheten wie der der Psalmen und Hiob's ist Übersetzer bloß im Nebenamt; er erfaßt jede Gelegenheit, besonders aber wo er einen ausgedehnten Leser- resp. Hörer-Kreis zu erwarten hat, wie in den regelmäßig vorgetragenen Haftaren, um erbauend zu wirken. Und der Epigone unter den aramäischen Interpreten erblickt in seinem Texte, in den 5 Rollen, bloß das Vehikel, um seinen ganzen Reichtum an Gemüt erquickendem, erbaulichem Stoff hineinzuheimsen. Nach der klassischen Untersuchung von ZUNZ verlegt man mit Recht die Redaktion dieses Teils des Hagiographen-Targums in die nachtalmudische Zeit. Ein durchschlagendes Argument zur Begründung dieser Behauptung hat man dabei bisher nicht in Rechnung gebracht; unser Autor verrät an einer Stelle, daß er bei seinem Publikum die Kenntnis des Arabischen voraussetzt. Im HL 5, 14 erzählt er, kurios genug, auf dem Stirnblech des Hohenpriesters seien 12 Edelsteine („margaritae“) gewesen, in welchen die Namen der 12 Stämme eingegraben waren. Es folgen dann die aus Ex. 28, 17 u. f. bekannten rätselhaften Vokabeln, mit arab., resp. arab.-pers. Deutung, die ein

Autor des XI. Jahrh., Tobia b. Elieser, seinem Werke *Lekach ṭōb* schon einverleibt hat, ohne daß wir bei dem gegenwärtigen Stande unserer Hss. alle enträtseln könnten. Wir lesen da: أحمر, عقيق, زعفرن, كحلى, زمرّد, جوهر, بلور(?), أصفر(??), طوفاج, فيروزج . . .

Hiermit sehen wir uns in die arab. Zeit versetzt, geradeso wie beim Pseudo-Jonathan mit Khadīǵat u. Fāṭimat (G. 21, 21). Die beiden Targumim haben aber auch andere Zeichen der Jugendlichkeit gemeinsam. In ihnen wird zuerst der Prophet Elias zum Hohenpriester kreiert. Dem Stamm Ahron hat ihn bereits die ältere jüdische Sage zugeteilt, was seinen Widerhall in den Kirchenvätern gefunden hat, aber כהנא רבא ist er doch nur durch dieser Targumisten Gnade. Vgl. Jer. Ex. 6, 18; 40, 10 u. Deut. 30, 4 u. anderseits Thr. 4, 22, Eccl. 10, 20, Est. I, 4, 1 (bis)[1]. Und die gleiche Ehre genießt Jeremias (Thr. 3, 17). Beide wissen auch, daß auf dem Stein Schethījjah der Name Gottes (Schēm ha-mefōrasch) eingegraben war, was nur noch in dem meiner Ansicht nach etwa gleichzeitigen, höchst albernen Tōledōth Jesu wiederkehrt. Endlich noch eine grammatische Abnormität. Gegen die bekannten Lautgesetze lesen wir HL 1, 4 דרע wie im Jer. (gegen arab. زرع), Eccl. 2, 8 מאדנוון (gegen arab. وزن) und Eccl. 10, 4 מתיל בך für h. משל „herrschen", was mir auch von recht zweifelhafter Berechtigung erscheint. Ebenso[3] anormal sind die Bildungen דרק u. זיר in verschiedenen paläst. Texten. Selbstverständlich dürfte es Niemand beifallen, hier bessern zu wollen. Die gleiche Besonnenheit ist aber gegenüber zwei anderen Erscheinungen geboten.

Für den Kundigen ist es eine bekannte Tatsache, daß, je jünger die Sprache, je geringer das Verständnis für die Unterscheidung des Status determinatus vom indet. beim Nomen ist. Wie weit das gesunken ist, mögen einige Beispiele illustrieren. לעלמא אוחרן Th. 3, 6 דובא מכמן 3, 10 מליא קדישין HL 2, 5 לדריא קדמאין Ecc. 1, 11 מלכא סיב וטיפש Ecc. 4, 13 בכרכיי תקיפין Th. 1, 13 חולקי טב Ecc. 2, 10 u. s. אתרך טב 10, 4 עובדיך טב R. 2, 12 בנין שפיריא Th. 4, 2 גוברין צדיקיא HL 2, 16 LAG. כגבר דמכא HL 5, 2 טיבותיך בתראי מן קדמאי Ruth 3, 10.

[1] Außerdem noch in einem Zusatz-Targum aus einer afrikan. Hs., veröffentlicht von LUZZATTO in GEIGER's *Wissenschaftl. Zeitschr.* V, 1844, p. 136 u. neuerdings wieder abgedruckt in: *Sammelband kleiner Beiträge aus alten Hss.*, Husiatyn 1902. Eine Art Monographie über den Propheten Elia schrieb M. FRIEDMANN in seiner Einleitung zum *Seder Eliahu*, Wien 1902. Vgl. dort p. 7

[2] S. S. KRAUSS, *Leben Jesu* 1902 p. 189

[3] Vgl. jetzt FRAENKEL in *ZDMG* 59 p. 252

Ein anderes Zeichen der Degeneration liegt in der laxen Behandlung des Genus zu Ungunsten des weiblichen Geschlechts. Zuerst vom Nomen. Leicht erklärlich ist es bei Fem., deren Plur. masc. Form zeigt: מילין סניאין Eccl. 5, 6 u. s. שנין סג׳ ib. 6, 3 אומיא רשיעיא Thr. 4, 16 (aber auch לאידין אומה R. 2, 5) תרין אלפין אמין Ruth 1, 16. Vgl. II. R. 17, 9 u. 19, 22 u. a. (von LAG. unnötig korrigiert). Das Geschlecht eines entsprechenden hebr. Nomens scheint häufig auf das aram. übertragen worden zu sein — nie aber bei Onkel. — So ist weiblich: קרבא (= מלחמה) II S. 3, 1 u. s. מותנא (= מגפה) II S. 24, 21 u. s. דשי (= דלת) Jud. 3, 24; I R. 6, 32 u. s. כלילא (= עטרה) II Par. 23, 11 u. mehreres in Paral. כסופא (= כלימה) Ps. 69, 8 ebenso קלנא ib. 69, 21 עדנא (= עת) Jer. 38, 1 u. häufig[1] גרם (= עצם) Ij. 19, 20; LAG. *Proph.* p. XXIV, 16 פורקנא (= ישועה) Ij. 30, 15 סיברא (= תקוה) ib. 8, 14 u. s. etc. etc. Daher auch in den Megilloth: עידנא Cant. 3, 11; 8, 8 ורדא (= שושנה) Cant. 2, 2 כלילא passim פורקנא Thr. 3, 26 Hss. u. a.

Die Abstraktformen auf ־ותא haben sich schon früh, wie im Arab., männl. Behandlung gefallen lassen müssen. Schon die Mischnah Aboth V, 14 hat גלות בא לעולם (ohne Variante) u. talm. begegnet uns die Erscheinung häufig; ebenso[1] im Jer., Ps. u. Ij. In unseren Texten so: פורענותא Th. 2, 14; Eccl. 1, 4 u. s. זכותא Cant. 7, 13 u. 14; 8, 5 מלכות Eccl. 1, 2; Th. 4, 12 דין הוא הבלו häufig Eccl. טרחות שטיא . . איהו משלהי ליה ib. 10, 15 etc. Ähnlich רעוא Cant. 2, 7; 3, 5 (wogegen z. B. Onk. G. 4, 4f.) u. בטיל חדותי Th. 5, 15. Selbst נשייך דמתנסבין Cant. 4, 12 Hss. עינא פתיח, קמיץ Cant. 8, 14 u. s. אצבעת ידיהון מתפרשין ib. 7, 8 איתשד נפשהון Th. 2, 12 (vgl. Cant. 4, 12 u. s.) חובתא passim etc. etc.

Das Umgekehrte möchte ich eher als Schreibfehler ansprechen, wie עדת כפנא Ruth 4, 21 (G. 50, 3 Jer.), ib. 7 כהדא מנהגא ארכא Eccl. 8, 12 מוקרא ib. 12, 6. So schon כהלכתא הדין Jos. 6, 15 LAG. (= h. משפט).

Hieran reihe ich eine merkwürdige Irregularität, deren Anfänge aber auch weiter zurück liegen, den Plur. m. auf ־ן אניחן Th. 1, 4. 11 מסתחרן LAG. דמסחרן (alle) Th. 1, 6 ומזמרן Th. 3, 14 ברירן 4, 7 מסדרן, בהיקן Cant. 1, 11 בזיען, נעיצן ib. 2, 2 u. so בסימן, דתקנן, מפרסמן,

---

[1] לא אתחוה לי פלגו מה רחוית I R. 10, 7 wird wohl ein Fehler sein. Es müßte ja פלגות heißen. Schließendes ה u. ת sind überhaupt leicht zu verwechseln

(ומרן) שקלן, מתילן, גלילן, גליפן, רגינן, עסקן, מחלפן, מסיען. Es wäre leicht möglich, daß die Formen ל"י hier bestimmend mitgewirkt haben.

Für die zahlreichen Fälle, die eigentlich die Regel bilden, daß das Suff. הון auch für das fem. dient, nach Vorgang der masoretischen Vorlage im Bibl.-Aram., bedarf es keiner Beispiele.

Interessanter ist, daß ebenso wie in dem Kethīb von Daniel u. Ezra (wie im Hebr.) die 3. Perf. Plur. für beide Geschlechter nur eine Form hat. Aus den Propheten kenne ich kein Beispiel, hingegen viele aus Pseudo-Jon. Fragm.-Targ. Ps. u. Ij. Aus den Meg. nenne ich: סגיאו אנחתי Th. 1, 22 LAG., ib. 2, 11 ספקו . . עיני, 5, 17 הוו חשיכן עיננא, 3, 22 טיבוותא פסקו, 5, 11 נשיא דהוו נסיבן אתעניאו LAG., Cant. 1, 14 אתיקרו ידוהי u. a. In Ruth cap. 1 sind aber f. Formen paläst. Art auf ן, gewiß beeinflußt von den weiblichen Imperfekten des Hebr. So erkläre ich mir auch, daß im gleichen Buche 1, 8 die 2. Pl. wie עבדתון etc. auch für das Fem. eintritt, weil eben dort h. עשיתם irre geführt hat. In Vs. 13 werden überdies die beiden Frauen zweimal mit אתון angeredet.

Das gleiche Los teilt die 3. Pl. Ipf. Wie im Fragm.-Targ. Gen. 49, 8 ידך יתפרעון, ib. 10 ישתעבדון כל מלכוותא, 26 ברכתא יתוספון, in den Ps. 102, 29 ורעיתהון קדמך יתקנון, so auch Eccl. 12, 3 יזועון ארכובתך, יתעממון עינך, Vs. 4 יתרפון ספוותך. Für die 2. Pl. s. Ruth 1, 9. 13.

Unter Anerkennung solch weit greifender Verkümmerung der Sprache, schmeichele ich mir doch, einmal an einem Buche, an den Klageliedern, zeigen zu können, daß ich auf Grund handschriftlicher Studien einen bei weitem korrekteren Text als den LAGARDE'schen zu bieten in der Lage bin. Ich habe vor Jahren die Codices 3218, 3231, 2867, 3235, 3189 (im Folgenden mit 1—5 bezeichnet) in Parma verglichen und gebe nun die besseren Lesarten, nicht den ganzen Ballast unwichtigerer Varianten. Nicht selten habe ich mein Urteil in dem Wirrwarr der Überlieferung durch Zufügung eines r (= recte) abgegeben. Zu Grunde liegt natürlich der weit verbreitete LAG. Abdruck des Textes. Die Zitate des Aruch wie das Brauchbare aus der Complutensis (= C) sind ebenfalls gebucht. Nur Weniges habe ich aus der Nürnberger Hs. (KENNICOTT No. 198) (= N) gebrauchen können. Sie oder ein ihr vollständig ähnliches Ms. ist die Vorlage der Ed. pr. Esth. I and II sind in ihr noch nicht getrennt; daher kommt es, daß in unseren Ausgaben die beiden Bearbeitungen nicht immer reinlich geschieden sind.

170 3 איתגור r 4 עליהון איכה 5 איכה (עלמא) beidemal wurde איכה von Lagarde ohne Recht gestrichen. ci. דיתרכון 6 חובהא r ומרד (אשתדור) wie Ezra 4, 19 8 בלחודיה] man erwartet בלחודוהי, wie Targ. Est. mehrmals hat; aber den ähnlichen Fehler finde ich auch Ps. 136, 4 u. Ij. 9, 8 (wie im babyl. Talm.) 9 אתרוקנת r כארמלא 11 להון כרנא בתר דנן Aruch 12 עוגדיא ואפיקו r wie N 14, 36 u. 37; ואסיקו 4. 5 falsch 13 וההוא r תשעה r בישתא 1. 2. 4 r 15 קלהון 5 בתתובתא 2, בתתובא 18 עילויהון [בהון 16 (ובכו) עמא בית ישראל 20 l. וצדיא 21 בתשעה r לירחא 1. 5 בליליא (וביה) 22 בכיתא 2 (vgl. aber 3, 51) l. mit Aruch ודמעתהא זלגן לית 23 מעוותהא 24 אולו r 25 מענן 26 באחיהון r 27 ולאמהתהון hebr. יהודה wird in demselben Verse einmal richtig mit בית יהודה, das andere Mal mit כנישתא דבית יהודה übersetzt. 29 אשכחת ist eine Änderung Lag.'s. Die Vorlage hat אשכחא, was wie יתבא die talm. Form wäre, C אשכחו; besser wäre משכחא 31 בני ישראל, auch C, r 33 איצטדיאת und 179, 2 דאצטדי verdanken Lag. ihr Daṣein. Die Vorlage hat hier איצדיאת, in der beliebten Assimilation des ת, dort דאתצדי und so auch cod. 1. 2. 4 und N. Auch hier haben 1. 4. 5 אתצדיאת, Formen, die wir ja auch inschriftlich kennen.

171 2 אניתון 2, was in ־ין zu emendieren wäre, wie dieser Cod. l. 25 liest 4 לתנגא בחינגין r, 'לח auch C ci. ליבהא 7 מעיקא r רבנהא 1. 4. 5 8 ולא אשכחו מסתחרין nach dem Partic. ist kaum möglich. Die leichteste Korrektur wäre דלא 11 מדורה ist sowohl wegen des fem. הות, wie auch um des Sinnes willen verdächtig. Ich möchte מרודה vorschlagen und das folgende ומרדא streichen. ובפצחין 1. 2. 4. 5 r 12 מלקדמין (לה) 13 די יסייע נפלו עמהא r, דמסייעי 2 15 למילטול, auch C 17 ורתעת Ar. und mehrere Hss. 18 zu der hübschen Form דכירת vgl. auch דכירו Koh. 9, 15 (so lautet auch noch eine Variante in Ps. 78, 42) 19 די ימליל r, auch C 20 (מסתכל) ית סנופי C nach dem hebr. ארברבו עלי בעלי 22 רינונהא 23 דעלו 2, עלן 1 פקדתא 24 עמא 25 למיטול 1. 5 27 גרגרניתא von Ar. bezeugt, גרגניתא 2. 4 28 דאסתקף, auch N, r 29 בכרכיי תקיפין sic! 30 ארתעני N und mehrere Hss., רתעני Ar. יהבני r 32 אתיבשו ist falsche Emendation von Lag., l. mit Hss. und N אשתבשו 33 דמן 2 und C r אנא יכיל כבש r, auch N.

172 1 ועלו ערע עלי זמן] ועברו 2, falsch 2 עד די auch C, r 3 חמר 2 r. Die Hss. vermeiden auch sonst nach היך die zweite Vergleichungspartikel (כ) מבעט, auch N 4 דאתרטישו עינבין 1. 4. 5 r

6 תרתין עיני זלגן דמען, auch Ar., r 7 וממליל, auch C, r בניי r, auch C פננת ולית די ימליל r, auch C 13 יעברון 2, יעידון 1 in marg. Der Plural ist notwendig. Angespielt wird auf Lev. 26, 6, wo die Hss. des Onk. zwischen diesen beiden Pluralen schwanken, daneben aber auch mit Recht דקטלין lesen, was C auch hier hat. Jer. übersetzt dort ganz anders. 14 בארעכון C nach Lev. 15 Zur Sache vgl. unten 4, 20 und Paral. II, 35, 23 Targ., wie b. Taanith 22b 16 רגימו 1. 4. 5 ועד 17 בספוותוי 18 הספידין 19 כיבין (aber hebr. sing.) l. ערעוני oder mit N ערעני בתולתיי r, auch N 20 אתמסרית r 21 יסייעונני 2 22 הינון bis ירושלם ist ein häßlicher Anachronismus. Es sollte übrigens רשיעיא heißen. 23 וכהני 24 (קרתא) מן כפנא ci. דיקיימון (vgl. Salomo Isaki) 25 נפשהון 2. 5, נפשתהון 1. 3 אעיק 1. 3 Lag. falsch, עאיק 4. 5, עייק 2 r 26 בנואי 27 תכילת 2 (vgl. D. 32, 25) 31 לצדאותני, auch N C, r.

173 1 סניאן 2, wohl besser חלש 1. 3. 4 2 מן שמיא Ar. 3 דרגלוי Ar. 4 (יעקב) בית, auch Ar., ist durchaus notwendig 6 מלכותא דחס om. Ar., דחס auch 2, andere lesen קציץ דהס 4 r 7 יד om (auch 9) 8 דמצלהבא Ar., 2 u. N ursprünglich 10 הוה] ci. הוא 11 כבעור r דאשא 2 12 לבעיל (vgl. aber 1, 1) 13 בירנייתהא, auch Ar., er bucht auch die Variante פלטורהא פנחהא r (wie oben) 14 חביל 16 וסני [ושנא Hss., ורחק C וכהנא r 17 בירנייתהא 19 חשיב סאם spurium 20 משקולתא und Ij. 38, 5 die aram. Form מתקולתא statt des sonst üblichen חוטא 21 טבעו 1 in marg., 2 (vgl. 234, 11) 23 כאילו לא 27 קמרו Ar. 28 ספקו] l. ספו u. vgl. 177, 32 (so auch C) 28 l. אידנארו oder wie 1 אדגרו 29 עולימא וינוקא בפתאוות קרייתא 31 איתשד r 32 ביך 1 33 ואהי איחבר מדמי ליך.

174 2 אסא מרעיתך 3 אתנביאו] חוו 5 נביאו 6 שרקו 8 (אבהתן) נוי וסביא 11 דהוינן 1 u. Ar. in 2 Hss. 13 לאתפרעא, auch C 14 ארום] l. ארים דישראל (לבהון) 15 די ירחים r דקרתא (שורא), auch C, r זלוני 1. 3. 4, זליני 2 16 יממא 2. 4 תתני r ליך 17 תשבק C בבת עיניך 2 und N ursprünglich, בת 1. 3. 4 דשריא r 18 במשנה in hebr. Form, wie Cant. 5, 10 20 בבי auch N 22 למאן אסתקפתא 23 לבנאתא 4 (למיכל) בכפנא 24 רנינן 2, רניניא Ar. C, r מתלפפין, auch Ar. 25 כהניא 26 l. בר יהוידע und vgl. 234, 13 und Jer. Taanith IV, 69a u. s. 27 יתהון wie die Vorlage Lag.'s, aber doch falsch (1. 2 lesen deshalb יעבדון) 28 במחוזין C 31 (משיחא) מלכא 32 ביומא דנפקו ממצרים ואתכנשון עולימוי 1. 3, l. ויתכנשון עולימיי 33 ביום תקוף, auch C, r.

175 2 הוא (אנא) r עניא דחזינא C 3 לנהורא 1. 2. 5 5 עמיא

Hss., ci. עמא 6 איסורין, auch C, r (vgl. Eccl. 3, 10) וחשוכא 1. 3, kaum richtig 7 בתאי 2 und Ar. רינליי, auch C, r 8 אסתתם N 9 סרב במרמרין ist falsche Emendation von LAG., seine Vorlage hat סראו wie N in marg., hingegen N in t. סראך wie C (סרך), was wohl richtig ist (vgl. syr. סרג). Im folg. Vs. lesen 1. 3. 4 N סראב (sic) 10 דמנטר במומרא בכיבשא C 11 כפלגיסא Ar. בכוליתי 2 r 12 ומזמרין 2 13 מרירות 3. 4 ארוויני r בנידא 2—4 כנע יתי verdächtig 14 בשלמא r 15 וטובי kaum richtig 16 אידכר 18 besser wäre (אתיב) די 19 מרחיק [מרחיש אתמנעו C falsch 20 אמרת r בנין כן 21 לסברין r 22 דתממי 2, (ד)תממי כדו 1. 3—5, wobei das Fem. durch das Hebr. veranlaßt ist 26 אפי] so auch 5 u. N in marg., andere אפיה, beides talmudische Formen, dafür cod. 2 u. N in t. אנר 29 בקלנא, nach dem Hebr. l. לעבדוי 33 לאכסא, wie die ed. pr. u. N am Rande nach תחות lesen, ist Variante zu למכבה u. an unrichtige Stelle geraten.

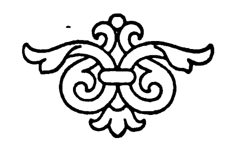
176 2 איתגלי r 3 דמתעבדא 1. 3. 4 4 מפום 6 קודשיה 8 גבליש, aber 4. 5 wie LAG. 10 דמדור שכינתיה 1. 2. 4 C 11 ברנוז 1. 2 13 טילטולין man erwartet wie 1, 8 בטיל ורטישין r ביני] בנו, nur 5 wie LAG. 15 נוירן בישן 1. 3 הות. Aber זיעא scheint, wenn es vom Hebr. nicht beeinflußt ist, masc. zu sein (vgl. I S. 11, 7) (רתיתא) אחדת יתנא (sic!) 16 זלנן 1. 3, wohl falsch, aber cod. 2 liest auch im folg. זלנא. דמעין, hier u. im folg. Vs. (vgl. aber 1, 2 u. 17) תבירא wie ed. pr. 18 כדון 1. 3. 4 (vgl. aber zu Vs. 26) 20 וניוול, talmud. Form statt וניבול ציפרא r 21 עברו] spur., ci. שאטו נמרו 25 לשובותני 1. 3. 4 r, לשיזבתני 2 ביומא r 26 לעבדי 29 קיימין r, auch C ולהגיונהון 5 ed. pr. N, ולהינינהון 4, ולהגיותהון 1. 3, lauter Formen mit ל. Die Korrektur LAG.'s ist kaum richtig מותבנהון 1. 4. 5 31 תבירות] חפיפות, die angebliche Variante des Aruch, beruht auf einem groben Mißverständnis der späteren Ausgaben ושלהאותך ישלהי r, auch C, aus שלהיא = שלהאה gebildet 32 l. תדליקינון.

177 1 משתדרייאן מרגלוואן, bloß 5 wie LAG. 3 כל קביל 1. 3. 4 4 שפירין 5 ואתחשיבו r 5 בנאתא 4 6 ורובי תדייהון C l. ואמתהון wie 1, 3 7 אידבק לישן r, auch Aruch u. N 8 טליין 1, טלייא 4 דהוו רגילין למיכל 9 בתפנוקין 1. 3. Zu dem ב vgl. Mischnah Berāch. 1, 1 לאכול בתרומתן, Negāim 14, 3 במעשר, für das Aram. z. B. Midrasch Esther Par. II, No. 3 u. 4 במה אנן אכלין יומא דין א"ל בטרוקסימון u. a. 9 אשתוממו r זהורי N r, זהורין Hss., aber der Plur. wird sonst vermieden und lieber צבעונין gewählt 10 קיקלתן Aruch 12 יתיר 2 ברירין I om., nur 4 wie LAG. שעיען 1. 3 r, שעיעו 2. 4 סמקו Aruch, auch יודרין

13 ושבזיזא, auch Ar. 14 זויהון 1. 3 אדיק Ar. 17 פריק] סריק N in t. und C 18 דהוו 1 (vgl. בשילו) מרחמן r, auch N עולימיהון N ursprünglich (vgl. להון) 19 תבר כפנא, auch N 21 אושוותהא Ar. מלכוות kurios, statt מלכי 23 דינא 1. 3 (wie 2, 20) 24 דמנבאין 1. 3. 4, was wohl = דמתנבאין 2 (vgl. aber 2. 14, wo in einem Verse die Medial-Form neben der aktiven steht). Das Partic. neben dem parallelen דאסיקו ist hart. Befremdend ist auch der Ausdruck קטורת bei dem Weihrauch, der Götzen dargebracht wird. Sonst heißt das bloß בוסמין 26 איטלטלו r Hss. u. N, hier und 29 27 קטילין 2—4 r יכילין 1—3 30 יוספון, auch N, r 32 סייפן 1. 3 לסיועגא 33 לרומאי] לאדומאי N in marg. בסכיותנא 1 C סכינא C.

178 1 צדאן 1. 4 falsch 2 קריב 4 כמאנו 4 6 במצד 1. 2. 4 das Masc. ist auffallend 7 ובדוחי 1. 4. 5 8 בארע ארמניאה Ar. 2 9 ויצדון wie l. 14 10 פרכאואי 4, פרסאי C u. 1 als Variante (vgl. den folg. Vs.) ותתרוקני 11 ישלים (?) 12 ודאליהו ובי היא 13 ci. יסער 14 עלך 15 חובותיך wohl hebr. 16 אתהפיכת 2, כאת- 4 לחילונאין, auch N 17 לעממין r 18 לקירוי גובריהון 2 אין 20 פריקת 1. 4. 5 wie Elias Levita, 'פרו 2 איטעננא 23 וטענו C r ולא הוות ובההיא Ar. 24 למצרים C סטר] סעד 1. 4 25 וליתיהון 27 בסכנת נפשנא 30 אתעניא 1 (aber דהוו!) 31 רוביא Aruch 32 אתבטלו.

179 1 חיננגא 2 2 דאיתצדי 1. 2. 4 N חלש (vgl. 1. 22) 3 עמנא C 6 לאורכות 2. 4. 5 N r 8 רנותא, auch N (vgl. aber meine Masorah zum Onk.).





Massoretisches im Samaritanischen.

Von

M. Gaster.

1. Samaritanische Bibelaccente.

Das gesamte Gebiet der Semitischen Philologie, welches für den Meister und Nestor keine Geheimnisse hat, wird unzweifelhaft von berufener Seite vollauf vertreten sein, um Prof. NÖLDEKE den Dank zu zollen, der ihm so reichlich gebührt. Ich beschränke mich auf einen ganz kleinen Winkel dieses so umfangreichen Gebietes und will einen kleinen Beitrag dazu liefern, da auch dieser von NÖLDEKE vor Jahren beleuchtet wurde (Göttingen 1862). Die Mitteilungen, die ich mache, beruhen zunächst auf unmittelbarer Erfahrung, die ich persönlich aus dem Munde einer anerkannten Autorität gesammelt habe, und die daher den Wert der Tatsache gegenüber der rein spekulativen Hypothese besitzt. Im Oktober 1902 kam nach London von Nablus ISHAK BEN AMRAM ha-Cohen ha-gadol und brachte mehrere samaritanische Handschriften. Eine derselben wurde vom Britischen Museum erworben, und die größere Zahl der anderen kam in meinen Besitz. Während seines Aufenthaltes verkehrte ISHAK täglich in meinem Hause und von ihm habe ich mich über viele Einzelheiten unterrichten lassen, die bisher trotz aller Vorgänger doch ziemlich dunkel geblieben waren. In erster Reihe las er die hebräisch-samaritanische Bibel mit mir, und ich ließ ihn in meinen Phonographen hineinsprechen, sowohl um die Aussprache des Hebräischen und des Targum zu fixieren sowie auch um die Art des Vortrages der Bibel in der Synagoge und die Art der Recitative

der anderen liturgischen Stücke während des Gottesdienstes, besonders aber des Priestersegens, des Gesanges Mose's im Exodus und des Liedes im Deuteronomium kennen zu lernen. PETERMANN hat zwar schon in ausgezeichneter Weise die Aussprache des Hebräischen in Nablus erlernt und sein Resultat in den *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* (V, 1876) veröffentlicht. Mein Gewährsmann ist nun der Sohn desselben Hohenpriesters, AMRAM, der seiner Zeit PETERMANN als Lehrer im Samaritanischen zu der Transkription des Hebräischen nach samaritanischer Aussprache verhalf. Wir sprachen Hebräisch miteinander und verständigten uns ganz vortrefflich, besonders da meine sefardische Aussprache der seinigen nahe kam, denn ISHAK ist ein wohlbewanderter Mann. Daß er jetzt die Stelle als Hohepriester nicht einnimmt, kommt daher, daß er zu jung war als sein Vater starb, um diese Würde antreten zu können, und so wurde sie seinem Oheim SHALMA übertragen. Unter den von ISHAK erworbenen Hss. befindet sich auch eine von ihm selbst verfaßte Zusammenstellung der Unterschiede zwischen dem hebräischen Texte der Bibel und dem samaritanisch-hebräischen. Dieser letztere ist überschrieben קשוט „Wahrheit"! Er versuchte sogar mich von der Echtheit und Wahrheit der sam.-heb. Rezension zu überzeugen. Ich hatte es jedenfalls mit einem Manne zu tun, welcher die Bibel und den Gottesdienst genau kennt und als Vorbeter in der Synagoge fungiert, also am besten im Stande war, mich über Vieles zu belehren. Er brachte nun drei Bibelhandschriften mit, von welchen eine vom Museum erworben wurde. Diese ist unzweifelhaft eine der schönsten hebr.-sam. Hss. in Europa und vielleicht in der Welt. Eine Beschreibung dieser wundervollen Hs. hat der Bibliothekar am Museum Rev. G. MARGOLIOUTH in der *Jewish Quarterly Review* XV, 1903 pp. 632—639 geliefert. Die zweite Hs. ist ein kleines Ms. in 12°, Pergament, welches ich weiterhin noch genauer beschreiben werde, und die dritte eine Rolle, die eine genaue Abschrift der uralten Rolle sein will, welche im Allerheiligsten in der Synagoge in Nablus bewahrt wird. Es ist aber bestimmt keine Abschrift jener ältesten Rolle — denn diese wird kaum angerührt —, sondern von einer der anderen drei Rollen, die nach Angabe dieses Priesters sich dort befinden.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß ISHAK mir auch eine Photographie mitbrachte, die ebenfalls von jener alten Rolle gemacht sein soll. Als ich sie aber unter dem Vergrößerungsglase genauer

untersuchte und ihm meine Zweifel an ihrer Echtheit ausdrückte, lachte er und sagte, die Samaritaner würden ja nie daran denken, die alte heilige Rolle einem photographischen Apparate auszusetzen; aber Besucher, besonders „ʿArelim" kämen häufig nach Nablus und wünschten eine Kopie von der alten Rolle zu bekommen, so habe man eine andere photographiert, und diese sei das Original für diese Kopie, und, fügte er hinzu, „nicht jeder, der nach Nablus kommt, bringt ein Vergrößerungsglas mit und untersucht die Photographie." Da Schlüsse aus der Schrift dieser Photographie gezogen worden sind, so ist die Feststellung dieser Tatsache nicht ohne Belang.

Die Hs. im Britischen Mus. ist nun eine der wenigen ganz vollkommenen Hss., die sich in Europa befinden. Es fehlt kein einziges Blatt, und die Hs. ist, soweit ich konstatieren kann, die einzige in einer öffentlichen Bibliothek sich befindende mit einem Kolophon am Schlusse des Pentateuch. Von den anderen Hss. im Mus. sowohl als auch in der Sammlung CRAWFORD, jetzt JOHN RYLANDS in Manchester, wo die älteste Hs. ist (vom Jahre 1211), hat keine ein solches Kolophon. Nur der Codex Barberini in Rom soll nach der Angabe bei HEIDENHEIM, *Bibl. Sam.* I p. XXXIV auch ein Kolophon haben. Wie mir Herr COWLEY, der Bibliothekar der Bodleiana in Oxford mitteilt, sind auch die dortigen sam. Bibelhss. entweder am Ende defekt, oder wenn sie überhaupt ein Kolophon haben, so beschränkt es sich auf die Angabe der „Kessen".

Die wahre Bedeutung dieses Kolophons ergab sich mir aber erst, nachdem ich es genau mit ISHAK durchgelesen und er mir die einzelnen Zeichen erklärt hatte. Das Dunkel, das über diesen Zeichen schwebt, hat Mr. MARGOLIOUTH veranlaßt, zu schreiben (*ibid.* p. 634—4): "Below the above summary of sections is the following mnemonic rubric regarding the lections of the Pentateuch" und weiter: "An account of the Samaritan order for reading the Law was given by Mr. COWLEY in the *Jewish Quarterly Review* for October 1894; but no mnemonic rubric is given there, nor can I gather a detailed explanation of the rubric from the account contained in the article just mentioned". Er betrachtet also diese Angabe als eine mnemonische Rubrik für die Reihenfolge der Lektionen in der Synagoge. Hinter jedem Worte steht aber je ein bestimmtes Zeichen, und dies hat er übersehen; das davor stehende Wort bezieht sich nun aber ausschließlich darauf. Es sind die Namen der betreffenden Zeichen! Vor die Hs. in's

Museum gelangte, las ich das Kolophon mit dem Priester und gebe nun zunächst den Text wieder, wie er im Original steht und auf dem auf S. 535 No. I beigegebenen Facsimile erscheint. Ich lasse hierauf die Transkription folgen, genau nach der Aussprache des Priesters, und werde dann die Erklärungen soweit wie möglich in seinen eigenen Worten wiedergeben. Bei dieser Gelegenheit drucke ich das ganze ab in der Aussprache ISHAK's und zugleich die im Texte enthaltenen Angaben über Schreiber und Datum der Hs.

Ani ḥ'ébed 'áni al raṣṣón Ádonái Abrahám bin Ia'úb bin Tábiyah bin Sáádah bin Abraham admibáni Figmah katábti zét hatoráh ha'edošah al šémi téḥyi barakátah áli ŭél malamédi-ŭél chál 'áli Yišrael ámen: évšénat erbaim ŭešába almamlachót báni Yišmael vui millu é orán odi et Ádonái ŭašaél oto yesa'édni al mechtafót kámoah ámen ámen ba'mal ben 'Amrám.

Von allen andren Fragen abgesehen — wird doch nun die Aussprache dieses Kolophons von autoritativer Seite festgestellt und manches Zweifelhafte aufgeklärt — weise ich nur auf die Lesung des Wortes וסעה hin, welches sich nun nach der Angabe des Priesters als eine Abkürzung herausstellt und somit die Hypothesen beseitigt, die an dieses Wort geknüpft wurden. Es ist auch bemerkenswert, daß man schon im XIV. Jhrh., als die Hs. geschrieben wurde, sich solcher Abkürzungen bedient hat.

Das andere Kolophon lautet nach der Aussprache von ISHAK:

Turá temmá barúch noténa kilúl kél 'ésse araóta téša maót uši-šim ušiša bámăsfar: Sedaréi ma'arata áfsa' :, énged ", annáu ·, erkénu |, šeyála ː, báu :, zĕífa), atmaú <:, zif =:, túru |:; madda' makšeb ufem emyáteb elkál 'ad menún.

Soweit dieser Text, den I. noch als *ashara erkunim* bezeichnet, d. h. die zehn Modalitäten, in welchen der Bibeltext öffentlich vorgetragen wird. Seine detaillierte Erklärung ist nun wie folgt:

afsa' sei Schluß des Verses, Abschluß und Ende; *énged* sei eine Art schleppende langgezogene Art zu lesen, halb fragend wie Gen. 29, 4, 5 (er zitierte diesen Vers als Beispiel: *ŭayaómer . . . a'i . . . me'iran*); *anna'u* = langsames Lesen; ib. v. 12. 13, und als Erklärung des Wortes und Begriffes zitierte er וינח אלה; *erkenu* = langgedehntes Lesen ארך; *šiyála* = Frage; *báu* = *darásh* wie יבקש ה'; *zĕ'a* = Ausrufen צעק; *atmaú*: =

Wunder und Überraschung: wie in מה עשה; *zif* = Ärger und Entrüstung wie חרה אפי; *túru* = Lehren und Gebote wie in יורו משפטיך.

„Wissen, Aufhorchen oder Aufpassen und Aussprache (wörtlich: Mund) gehören zu jedem Einzelnen von diesen". Alle diese Beispiele sind so von ihm zitiert. Er hat demnach das Wort „Makšeb" so aufgefaßt, als ob es mit Qaf und nicht mit Kaf geschrieben wäre, und hat es auch nicht guttural gelesen. Als ich ihn darauf aufmerksam machte, meinte er: es sei alles eins; dies sei die richtige Bedeutung, und diese letzten drei Worte bezeichneten die für alle „Sedarei" geltenden Bedingungen, denn ohne genaues Verständnis und Aufpassen, wie diese gesprochen würden, und ohne die genaue Wiedergabe seien sie wertlos. Es seien eben nur 10 „Erkunim" bekannt und nicht mehr.

Da ich mich mit dieser kurzen Erklärung nicht zufrieden gab, drang ich in den Priester, mir die Bedeutung dieser Zeichen durch biblische Stellen, wo sie angewendet würden, genauer zu bestimmen. Ich gebe nun die Zitate genau nach seiner Aussprache und füge den hebr. Text jedesmal bei:

Enged: Ŭayai 'ol ashófar alak uázak méod (Exod. 19, 19). ויהי קול השופר הלך[1] וחזק מאד.

Ánnáu: bi adáni laish débarim anáki gem mitámol gem mišélšom gem miaz dabérak alabádak ki kábed fa ukábed lishon ánaki (Exod. 4, 10). „Hier wird die Stimme gesenkt beim Lesen der unterstrichenen Worte". בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך כי כבד פה וכבד לשון אנכי.

Zĕ'a: la yehye lak elóem a'érem alfáni! latéši: oder vor den Worten: *šéšat yémim teesa maasek.* לא יהיה לך אלהים אחרים על פני לא תשא. ששת ימים תעשה מעשיך[2] (Exod. 20, 3 u. cf. v. 9).

Siyála: ŭelkelótema miyal fáni aadáma: šúb mi'arón abáak ŭennáam al errá lamák zékor labrahám elésak elya'ób (Exod. 32, 12—13). ולכלותם מעל פני האדמה שוב מחרון אפיך והנחם על הרעה לעמך זכור לאברהם ליצחק וליעקב[3].

Erkénu: éšar áta šékeb alia lák etténena ŭelzérak ŭáyae zérak

---

[1] Mas. Text: הולך

[2] Er hat nach d. Gedächtnisse zitiert: M. T. תעבוד ועשית כל מלאכתך

[3] Im Mass. T.: ולישראל

káfar áres (Gen. 28, 13—14). אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך והיה זרעך כעפר הארץ.

Báu: sélaḥ na lûn aám azé kagádal ésdak kaéšar našáta lám azé memúsrem uád ána (Num. 14, 19). סלח נא לעון העם הזה כגדל חסדך כאשר נשאת לעם הזה ממצרים ועד הנה.

Atmaú: Der ganze Passus Exod. 33, 12 seq. und 34, 5—7. *uyárad Ad. baánan uyettésab ímmo šámma uayeʿrá éfšam Ad. uyabár Ad. alfáno ŭeyeʿrá Ad. Ad. el réum ŭánun árek ébèm uráb ésed ŭámet násar ésed lálafim náša ûn ufésa uetá unaʿá lu yenaʿé. fôed ûn ábot al bánim ŭál bánebánim.* וירד יי בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם יי ויעבר יי על פניו ויקרא יי יי אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה ונקה לא ינקה. פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים.

Turú: kullu Mišaftim: (d. h. Kapitel 21—23 von Exod., die der jüd. Abteilung Mišpatim entsprechen, besonders aber Kap. 21 und 22).

Zîf: ŭayaár abó: yédak téye bó baráišoná leamíto. ויחר אפו: ידך תהיה בו בראשונה להמיתו:

Identisch mit diesem Kolophon und in anderer Beziehung noch viel ausführlicher ist das Kolophon in meinem Cod. Or. 800. Ein Facsimile dieses zweiten Kolophons veröffentliche ich auch hier (S. 536 No. III). Es enthält außer den obigen Zeichen noch manche Angaben, die ich bisher nur hier gefunden habe. Die Hs., auf Pergament geschrieben, stammt aus dem Jahre 915 Heg., wie sich aus der Note des Kopisten ergibt, der nach samaritanischer Art zwischen den Zeilen von Fol. 181 b (Deuteron. I 1) und Fol. 188 a, die hemistichisch geteilt sind, in den Zwischenraum die das Datum ergebenden Buchstaben geschrieben hat. Die Hs. ist in Ägypten geschrieben. Soviel ich weiß, ist es die einzige Hs., deren ägyptische Provenienz außer Zweifel steht. Sie ist mit großer Sorgfalt geschrieben und, wie ich glaube nachweisen zu können, nach einem uralten Muster. Sie hat nun mannigfache Schicksale erlebt. Von Ägypten kam sie nach Gaza in Palästina, wo sie, zusammen mit noch zwei anderen Pentateuch-Codices, von einem gewissen Ṭabyah ben Ishak ha-Cohen gekauft wurde, als er gerade in Gaza war, um sich dort eine Frau zu holen und die sam. Gemeinde im Aussterben traf. Er brachte diese Hss. nach „Eschkem" im Jahre 1180 Muham. Ob unser Codex schon damals defekt war oder erst später die ersten und die letzten fünf

Blätter eingebüßt hat, läßt sich aus seiner Angabe fol. 181 nicht bestimmen. Als die Hs. nachher im Jahre 1285 Muham. in den Besitz des AMRAM BEN SHALMA kam, fand dieser sie schon in diesem defekten Zustande, und er hat das Fehlende mit großer Sorgfalt nachgetragen. Es ist derselbe Hohepriester, den ich schon oben als einen Freund von PETERMANN erwähnt habe und für welchen er das Exemplar korrigiert hatte, welches PETERMANN nachher herausgeben sollte. Sein Sohn ISHAK hat nun mir diese Hs. verkauft. In dem Kolophon heißt es, daß bei der Erbteilung die Hs. ihm als Erbteil zugefallen sei. AMRAM BEN SHALMA hat nun am Schlusse des Pentateuch ein ausführliches Kolophon angebracht. Es ist das vollständigste, das bisher bekannt ist, und enthält die vollständigsten massoretischen Angaben, die sich bisher meines Wissens in irgend einer samaritanischen Hs. erhalten haben. Auf die einzelnen Angaben, die von nicht geringer Bedeutung sind, gehe ich momentan nicht ein, da ich mich ausschließlich mit den Zeichen beschäftige, die nicht nur AMRAM hier im Texte angibt, sondern auch ISHAK noch erläuternd am Rande wiederholt und die im Texte fehlenden Zeichen nachträgt, die ganz genau mit den im Cod. Brit. Museum übereinstimmen. Daß er diese von einer der alten Hss. in der *Kenschä* in Eschkem abgeschrieben hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Aus dieser erläuternden Randglosse ersieht man, daß es eben nur 10 *Sedarei Ma'ratah* gibt und daß die Reihe hier mit *atmáu* schließt. Cod. Barberini enthält nun eine dritte Liste derselben Zeichen, die aber von HEIDENHEIM (l. c.) unrichtig abgedruckt worden ist.

Wie alt sind sie? Wessen Ursprunges? und in welchem Zusammenhange stehen sie mit den verschiedenen Systemen der semitischen Schriftvölker des Altertums? Ebenso schwierige Fragen wie alle, die sich auf die Geschichte des Textes der hebräischen Bibel und den Anfang der Massora bei Juden und Syrern beziehen.

In erster Linie muß untersucht werden, ob wir es hier mit einem willkürlichen Syteme zu tun haben, welches, wie es im Syrischen bei Išo der Fall war, nur das Werk eines Mannes war und sich dann nur einer sehr beschränkten Anwendung erfreute, oder ob es ein allgemein anerkanntes System war, welches von Allen gleichmäßig benutzt wurde? Erstreckt sich ferner die Anwendung dieser Zeichen auch auf die Pentateuchrolle, oder ist sie auf die Buchform des Pentateuch beschränkt und schließt somit an die Praxis

der Juden an? Bekanntlich gibt es keine vollständige alte sam. Pentateuchrolle in Europa, und die wenigen Fragmente, die sich davon in den Bibliotheken von Petersburg und London befinden, sind entweder verhältnismäßig jung oder nicht genügend beschrieben, um uns darauf eine entschiedene Antwort zu geben. Das einzige sehr alte Fragment in meinem Besitze, von welchem ich ein Facsimilie veröffentlicht habe (*Illuminated Hebrew Bibles*, London 1901), welches ich dem XII. oder XIII. Jahrhundert zuschreibe, enthält nun bloß zwei dieser Zeichen und zwar die ersten in der Liste: *Afsa'* und *Enged* d. h. Schluß und in vielen Fällen Mitte des Verses.

Außer diesen Zeichen, natürlich mit Ausnahme des worttrennenden Punktes, findet sich keine Spur in der alten Rolle, und ebensowenig in der modernen Abschrift, die ich von ISHAK erworben habe. Er hat sich darin jedenfalls mehr gewissenhaft gezeigt als man bei einem modernen orientalischen Kopisten erwarten könnte, dem die alten Zeichen vielleicht unwesentlich erscheinen würden. Jedenfalls findet sich keine deutliche Spur von irgend einem der anderen acht Zeichen. Am Schlusse der einzelnen „Kessen" und in derselben Reihe sind natürlich auch in der Rolle drei oder mehr Punkte zu finden aber nicht in dem leeren Raume zwischen den „Kessen" wie in den Hss. in Buchform. Es hat sich also in der Rolle bei den Samaritanern wie bei den Juden doch eine altertümlichere Form der Schreibung erhalten. Nicht so genau haben es die Samaritaner mit dem Buche genommen, welches nicht für liturgische Zwecke bestimmt ist und somit mit größerer Freiheit behandelt werden kann, wiederum genau wie die Juden es mit ihren Bibeln getan haben. Von diesen Hss. ist die in der Ryland's Library wohl eine der ältesten. Ihr folgen chronologisch die anderen drei, von welchen Facsimiles in den *Publications of the Palaeographical Society* veröffentlicht wurden. An diese schließen sich der neue Codex des Br. Museums und zahlreiche sehr alte Fragmente in meinem Besitze, und außerdem mein oben erwähnter Codex Nr. 800. Wenn man nun all diese alten Hss. untereinander vergleicht, ergibt sich das interessante Resultat, daß, je älter ein Codex ist, desto zahlreicher diese Zeichen angewendet sind, und je jünger ein solcher ist, desto mehr der Gebrauch derselben verschwindet. Man hat wohl im Laufe der Zeit immer mehr das wirkliche Verständnis für diese Zeichen verloren, und da der Gottesdienst sich immer mehr auf Nablus beschränkte,

da die alten Gemeinden in Damaskus, Ägypten und Gaza allmählich verschwanden, so hat der politische und soziale Niedergang der Gemeinde auch einen entsprechenden Niedergang des Wissens und des Interesses für solche genauen diakritischen Interpunktionszeichen herbeigeführt. Bei den Juden hat sich die Zahl solcher Zeichen im Laufe der Jahrhunderte vermehrt, und verschiedene Systeme, die wohl ursprünglich unabhängig von einander entstanden waren, sind später zusammengeflossen und haben so unser kompliziertes System hervorgebracht. Die Syrer dagegen haben immermehr die Anwendung ihrer mit der Zeit sehr komplizierten Systeme ihrer Interpunktion aufgegeben, und im höheren Maße dann die literarisch viel ärmeren Samaritaner. So finden sich alle Zeichen im Cod. Cambridge von 1219 (Plate 38 der *Palaeogr. Society*), Codex Barberini anno 1227 (ibid. Pl. 89) hat schon eine geringere Anzahl und weicht ein wenig in der Form ab, ob zwar die Grundformen dieselben bleiben. Cotton Claud. Brit. Mus. von 1362—63 hat auch schon wieder einige weniger und weicht auch einigermaßen von den früheren Formen ab, aber auch hier nur in der Art der Anwendung der Grundlinien, während das Prinzip dasselbe bleibt. In meinem Cod. ist der Gebrauch dieser Zeichen schon ganz eingeschrumpft und hat sich nur sporadisch erhalten. Auch weichen die Hss. unter einander sehr ab, in der Konsequenz mit welcher sie diese Zeichen dem Texte beifügen. Es scheint mehr von der Laune oder dem Wissen des betreffenden Abschreibers abzuhängen, ob und wie häufig er von denselben Gebrauch macht. Eine feste Norm läßt sich nicht konstatieren, und wenn in einem Codex ein solches Zeichen sich findet, so ist das noch keine Gewähr dafür, daß es sich auch an derselben Stelle in einem anderen Cod. finden wird. Eine von bestimmten Gesetzen geregelte Norm hat sich nicht herausgebildet, und dadurch ist eine gewisse Willkür in die Handhabung und Setzung dieser Zeichen eingetreten. Über den Charakter derselben läßt aber die Setzung, wo sie sich nachweisen läßt, kaum einen Zweifel aufkommen: Bei einer Frage finden wir häufig ⸪ ad ⁒; Ausrufung / zif =: Exod. 22, 10—19. Das Facsimile No. II (S. 535) eines alten Fragmentes Gen. 24, 20—33 in meinem Besitze enthält Beispiele von solchen Zeichen. Was also das Alter derselben betrifft, so ergibt sich als notwendige Schlußfolgerung, daß dieses System, da wir, je höher wir hinaufgehen, einen desto ausgiebigeren und verständigeren Gebrauch desselben finden, jeden-

falls um Jahrhunderte älter sein muß, als die älteste Hs., in welcher sich diese Zeichen nachweisen lassen. Da wir sie vollkommen ausgebildet schon im Codex Cambridge aus dem Anfange des XIII. Jahrhunderts finden, so dürfte es nicht als übertrieben betrachtet werden, wenn wir das IX. Jahrhundert als den Termin ansetzen, wo sich diese samaritanische Bibel-Punktation herausgebildet hat oder in ein System zusammengefaßt wurde. Wie weit hinauf sich die Anfänge ansetzen lassen, hängt nun von dem Verhältnisse ab zwischen diesem und ähnlichen Punktationssystemen bei den anderen Völkern, besonders aber bei Juden und Syrern.

Sollte aber trotz ISHAK noch ein Zweifel über den wahren Charakter dieser Zeichen obwalten, so würden die Namen derselben ihn beseitigen. Ungleich den meisten syrischen und hebräischen Namen der Accente sind die samaritanischen vollkommen durchsichtig und lassen sich aus der Sprache leicht erklären, wie es auch ISHAK in seiner Weise getan hat. Sie sind eben nur rein syntaktische Interpunktionszeichen, die nur auf einen ganzen Satz als solchen sich beziehen. Sie haben gar keine musikalische Bedeutung, es sei denn daß sie bestimmte Modulationen der Sprache bewirken, die sich bei Frage, Zorn, Wunder, Ruhe und Behaglichkeit von selber ergibt. Es handelt sich also nur um Kolon und Semikolon, um Ausrufungs- und Fragezeichen etc. Wenn auch nicht konsequent durchgeführt, da diese Zeichen nicht regelmäßig benutzt werden, jedenfalls nicht in den Codices die sich erhalten haben, so unterscheiden sie sich doch klar genug von den anderen beiden Systemen der Syrer und Juden, in erster Reihe durch größere Einfachheit und auch durch die geringere Anzahl der Zeichen, die zur Anwendung kommen. Diesen beiden Systemen gegenüber nehmen die samaritanischen Zeichen eine gewisse Selbständigkeit und auch größere Primitivität ein. Aber es läßt sich kaum bezweifeln, daß wir in diesem Systeme nur einen Ausfluß ähnlicher Tendenzen haben, die sich zu einer bestimmten Zeit um den Text der Bibel drehen und zu dessen besserem Verständnisse beitragen sollten, zunächst wohl nur, um die syntaktische Konstruktion für den Leser festzustellen. Ein Versuch, durch äußere Zeichen die Bibel zu kommentieren! Keiner von den dreien, die zunächst in Betracht kommen: Juden, Syrer und Samaritaner, hat sein System ganz unabhängig erfunden, wenn auch jeder einzelne nachher in seiner Weise die ursprünglichen Elemente zu einem Systeme

weiter ausgebildet hat. Die verschiedenen Stufen, welche das Syrische System durchgemacht hat, zeigen die von PHILLIPS, MARTIN, DIETTRICH etc. veröffentlichten Texte der Jacobiten und Nestorianer. Die hebräischen Accente sind schwierig zu verfolgen. Altes handschriftliches Material von abweichenden Traditionen ist sehr spärlich. Fragmente in Berlin, Oxford und Cambridge und Hss. in meinem Besitze werden vielleicht etwas mehr Licht in dieses Dunkel bringen. Aber aus dem wenigen Bekannten läßt sich schon eine allmähliche innere Entwickelung nachweisen, wie zuletzt KAHLE gezeigt hat (*ZDMG*, 1901, LV p. 167ff.). Im Samaritanischen sind wir am schlechtesten daran, denn auch für diese primitiven zehn Zeichen sind wir bisher nur auf zwei oder drei Hss. angewiesen, von welchen bis jetzt nur eine einzige bekannt war, während die andern beiden hier von mir zum ersten Male behandelt sind.

In welchem Verhältnisse steht nun dieses samaritanische System zu den andern in der Form, der Zahl und in den Namen der Zeichen?

In der Geschichte der massoretischen Zeichen im allgemeinen lassen sich drei Stadien der Entwickelung nachweisen. Das erste, wo alle Bezeichnungen nur durch Punkte gemacht wurden, das zweite wo eine Linie, in den meisten Fällen eine senkrechte Linie, sich hinzugesellte, und erst in dritter Reihe der Kreis oder Doppelkreis als schlängelnde Linie. Alle drei sind in den jüd. Accenten vertreten, und obzwar jetzt zu einem organischen Ganzen verbunden, lassen sich doch diese drei Stadien nachweisen: zuerst in den punktierten Buchstaben im Pentateuch, dann in den Vokalen und zuletzt in den Accenten; überdies lassen sich die drei Stadien auch in verschiedenen Systemen nachweisen. Im Syrischen dagegen begegnen wir nur dem Punkte, der sich zu einem Doppelpunkte entwickelt, aber dabei stehen bleibt. Das Samaritanische hält nun eine Mittelstellung ein, indem es sowohl Punkte als auch Striche verwendet; zu dem Kreise oder Halb- und Doppelkreise ist es noch nicht fortgeschritten. Merkwürdig ist nun, daß, obwohl der einzelne Punkt als Worttrenner gewiß von sehr alter Zeit her gebraucht wurde — Beweise dafür phönizische und hebräische Inschriften —, die Reihe der massoretischen Zeichen mit dem Doppelpunkte begann, und nicht mit dem fetten Punkte des *Anna'u*. Hierin stimmt der Samaritaner genauer mit den Juden überein als mit den Syrern, und wie bei den Juden schließt jeder Vers mit dem vertikalen Doppelpunkte. Neben-

bei sei bemerkt, daß in sehr alten hebr. Hss. die vertikalen Doppelpunkte am Schlusse des Verses etwas höher über die Linie zu stehen kommen als die Buchstaben, so daß der zweite niedere Punkt in einer Reihe mit den Buchstaben steht, der obere aber über denselben fast wie ein Ḥolem. Wenden wir uns nun zu den Strichen, so finden wir bei den Samaritanern: Einzelstrich, *Erkenu* /, Strichpunkt: *Zeʿa* /̣, und Strich und zwei Punkte : *Türu* /:. Zwei Striche und zwei Punkte *Zʿif* =:. Daraus entwickelt sich der spitze Winkel, indem zwei Striche wie *Erkenu* / und *Zeʿa* / verbunden werden, wovon einer schräg ist: so erhalten wir *Baú* ≤ mit einem Punkte darüber, *Sheyala* mit zweien darüber ≤ und schließlich zwei vertikale Punkte damit verbunden in *Atmaú* <:.

Wenden wir uns nun zu den hebräischen Accenten, so sind wir durch die Fragmente in Cambridge und Oxford glücklicher Weise in der Lage, von unerwarteter Seite eine direkte Parallele in den allgemeinen Grundzügen zu diesen Systemen zu finden. Die dort vorhandenen Accente bestehen zunächst aus dem einfachen und dem Doppelpunkte, von welchem einer horizontal und der andere vertikal ist, dann aus Strichen und Winkel (s. KAHLE, l. c. p. 179—180 und 187). Was ihre innere Bedeutung gewesen sein mag, syntaktisch oder musikalisch, muß noch unerörtert bleiben, und für verfrüht, ja geradezu verfehlt betrachte ich es, diese Accente mit dem komplizierten Systeme, das in unseren Bibeln jetzt als massoretisches vorliegt, direkt zu vergleichen und dadurch den Wert derselben bestimmen zu wollen. Es ist meiner Meinung nach nicht angebracht zu behaupten, daß ein Punkt oben genau diesen oder jenen Accent vertritt, weil wir ihn nachher so in dem anderen Systeme finden. Es muß nur eines festgehalten werden, nämlich daß zur Zeit und in der Schule, wo jenes System allein gehandhabt wurde, andere Prinzipien galten für die Setzung bestimmter Zeichen. Wie viel davon in unser massoretisches System übergegangen ist, muß erst noch untersucht werden. Aber a priori betrachte ich beide unabhängig von einander in den Prinzipien, welche in der Setzung bestimmter Zeichen an bestimmten Teilen des Verses den Schreibern vorschwebten. Hier haben wir jedenfalls Punkt, Strich und spitze Winkel mit der einzigen Ausnahme eines Zeichens, welches wie ein etwas offener Kreis aussieht und mir verdächtig vorkommt. Dieselben Grundelemente sind auch in dem besser bekannten Systeme vorhanden, nur sind sie dort

anders gehandhabt worden. Wir haben nun in dem massoretischen System in unseren Bibeln, welches von Vielen als das Tiberianische bezeichnet wird, ebenfalls Punkte in: Rebia, Zaqef und Segol; Striche in: Maarich, Tarḥa, und obere: Pašta, Gereš, und doppelte Linien: Geršin oder Trein Ḥutrin und Maarichin, die auch als "Trein Ḥutrin" bezeichnet werden; Punkt und Strich: Tebir; zwei Punkte und Strich: Zaqef gadol. Verbindung von zwei Linien zu einem Spitz-Winkel: Šofar holech, oder Munaḥ, Mahpach oder Yethib, und Atnaḥ welches letzteres nur ein auf seinem Schenkel stehender Spitzwinkel ist und so auch in den alten Hss. erscheint, wo alle anderen Linien nur gerade sind, aber je nachdem nach rechts oder links schräg gezogen sind, nicht halbrund wie in modernen Drucken, Maarich, Tarḥa und Tebir, Pašta, Gereš etc. erscheinen. Aus alten Hss. ersieht man auch, daß Darga ursprünglich nur ein Doppelshofar ist, dessen Teile in entgegengesetzter Richtung auf einander gesetzt sind $\varsigma = \varsigma$, und Šalšelet mehrere solcher Šofar mit einander gebunden, so daß eine aus spitzen Winkeln bestehende Kette entsteht. Von den runden und geschlängelten Accenten wie Talša, Qarnei Parah, Ẓinnor oder Zarqa sehe ich ab, Pazer dagegen gehört mit in diese Liste, weil auch dieses Zeichen in alten Hss. rechts nur eine vertikale kleine Linie hatte, die die horizontale in der Mitte schneidet so: ⊢, also weder Winkel noch Halbkreis ist wie in modernen Drucken. Ich habe hier טעמים und משרתים zusammen erwähnt, obwohl sie nicht alle derselben Zeit angehören, und viele darunter, besonders die משרתים, späteren Ursprunges sind. Die Untersuchungen von KAHLE machen es wahrscheinlich, daß auf Grund alter Traditionen die Zahl der Hauptaccente „Ṭaʿamim" zum Unterschiede von „Neginoth" sich auf zehn beschränken läßt. Wir kommen somit auf dieselbe Zahl, die sich im Samaritanischen erhalten hat. Die Übereinstimmung ist mindestens auffallend und kann kaum auf einem Zufall beruhen. Und wenn man aus dem Labyrinthe und dem Wuste der syrischen Tradition die Hauptaccente ausschält, so wird sich die Zahl der wichtigsten und ursprünglichsten auch auf zehn reduzieren lassen, die eben mit den grammatischen Forderungen am besten übereinstimmen und einen besseren Einblick in die Urgeschichte der biblischen Accente gestatten, als wir sie bisher gehabt haben. Trotz der samaritanischen Accente ist es aber kein leichtes, die zehn ursprünglichen im Hebr. festzustellen. In solchen Fragen muß man sich einerseits vor äußerlicher Ähnlich-

keit hüten und andererseits auch nicht absolute Identität erwarten. Begriffe können leicht von einem Volke zum andern wandern, aber in der Aufnahme und Anwendung derselben muß man jedem eine gewisse Originalität lassen. Die tiefgreifenden Unterschiede zeigen, daß keines der Systeme von dem anderen direkt entlehnt hat. Es genügt ja, wenn wir annehmen, daß ungefähr im fünften Jahrhundert sich allmählich in Palästina und Syrien die Praxis eingebürgert hat, den Text der Bibel durch einige wenige Zeichen zu interpretieren oder besser zu „interpungieren". Wenn dann in den verschiedenen Systemen, die auf dieser ursprünglichen Grundlage sich aufgebaut haben, eine Ähnlichkeit in Zeichen und sogar in Namen sich nachweisen läßt, so sind wir deshalb doch noch nicht berechtigt, eines direkt vom anderen abzuleiten. Dazu gehört eine absolute Identität sowohl in Form als auch in Namen, besonders aber auch in Bedeutung oder Anwendung derselben. Ich muß mit um so größerem Nachdrucke gegen voreilige Schlüsse warnen, die aus solchen scheinbaren Analogien gezogen werden können, als gerade in letzter Zeit die Neigung dazu immer stärker wird. Ich denke dabei nicht nur an PRÄTORIUS' und KAHLE's sonst sehr anregende und wertvolle Untersuchungen, sondern auch an den letzten Beitrag von CONSOLO, der in den *Verhandlungen des Hamburg. Orient.-Kongresses* p. 214 ff. eine Liste der hebräischen Accente und der musikalischen Noten der Griechen und Lateiner veröffentlichte, die in Form und musikalischer Bedeutung mehr oder minder den hebräischen entsprechen sollen. CONSOLO ist einer der besten Kenner der hebräischen Liturgie und traditionellen Cantillation und zugleich ein hervorragender Tonkünstler, so daß man seine Behauptungen nicht so leicht von sich weisen kann. Er leidet aber unter der fehlerhaften Anschauung, daß alle biblischen Accente ursprünglich eine musikalische Notation darstellen, und kommt daher zu einigermaßen falschen Schlüssen. Wir müssen von dem Standpunkte ausgehen, daß die ältesten Accente nichts mit der Musik als solcher zu tun hatten, aber daß umgekehrt ihnen später eine musikalische Bedeutung zugeschrieben wurde, als verschiedene Systeme zu einem zusammenflossen und man mit dem Reichtum von Zeichen nichts anzufangen wußte, wenn man sie nur als Interpunktionszeichen auf den Vers als Ganzes bezogen hätte. Man kam daher auf den Gedanken, besonders den später hinzugefügten Accenten die musikalische Bedeutung beizulegen, die sie nun in der Liturgie besitzen.

Die Cantillation ist gewiß älter als die Zeichen, wie aus verschiedenen Stellen im Talmud und Midrasch hervorgeht. Aus eigener Erfahrung kann ich behaupten, daß es zumeist nur die kreisförmigen und oberhalb des Wortes stehenden Accente sind, welche wenigstens bei den Sefardim einen ausgesprochenen musikalischen Charakter haben. Sie sind auch nicht als reine Wortaccente aufzufassen, da sie ebenso häufig auf der tonlosen Silbe des Wortes zu stehen kommen wie diejenigen Zeichen, welche jetzt auf der betonten stehen, besonders Talša, Zarqa, und Segol. Ebenso verhält es sich ja mit „Pašta“ und Qadma, welches sich nicht am Worttone hält. Daß die ältesten Formen nicht ursprünglich über die Buchstaben gesetzt wurden, ersieht man aus dem Syrischen und dem System der Fragmente, sowie im Pesiq und Sof Pasuq, welches durch Silluq eigentlich überflüssig gemacht, aber doch beibehalten wurde. Die Tendenz der massoretischen Entwickelung ist Anhäufung des gesamten Materiales. Nichts wird verworfen oder aufgehoben, was sich überhaupt erhalten läßt. Die Massora ist eben nicht eklektisch. Dadurch aber ist geringer Verlaß auf diese sich häufig widersprechende Tradition. Wie unsicher die Tradition der ältesten Accente ist, hat jüngst KAHLE nachgewiesen, l. c. Schon im zehnten Jahrhundert hatte man keine klare Anschauung mehr über das Wesen und den Ursprung derselben, und die Namen wechseln in jeder Liste, die uns überliefert worden ist. Noch heute existiert ein Unterschied in den Namen und auch in der Cantillation, bei den Aschkenazim und Sefardim. Die Letzteren kennen überhaupt nicht das Wort Munaḥ: es heißt Šofar holech. Anstatt Mehupach nennen sie das Zeichen Mahapach, „Maarich“ steht für „Mercha“ und „Tarḥa“ für „Tifḥa“; auch in Bezug auf Talša, Karne Parah etc. unterscheiden sie sich von einander. Sie nennen jedes Metheg: Gaʿya. Die Tradition der Accente ist sehr schwankend. In einer Hs. in meinem Besitze Cod. 86, welche die Hagiographen enthält, findet sich eine sehr lange Liste von Accenten, die die persisch-babylonische Tradition darstellt. Der Codex ist außerordentlich interessant, dadurch daß er häufig einer ganz anderen massoretischen Tradition der Hagiographen folgt, und obzwar erst gegen 1490 in Khashan von einem Gelehrten für einen Gelehrten geschrieben (wie das Kolophon zeigt), ist der Text häufig anders vokalisiert und die Accente weichen in den meisten Fällen in ihrer Anwendung von den bekannten massoretischen

ab, wenn auch die Zeichen nicht ganz verschieden sind. Dem Schreiber hat gewiß ein alter „Muster"-Codex als Vorlage gedient. Wenn nun ein Vergleich zwischen diesen verschiedenen Systemen unter einander und dann mit den syrischen und samaritanischen gezogen werden soll, so muß man zeitweilig von der landläufigen Anschauung absehen und mit Hilfe des neuen Materials an die Lösung der Frage herantreten. Wir müssen uns eine größere Freiheit gestatten und mit einer allgemeinen prinzipiellen Übereinstimmung zufrieden sein. Ein erster Anstoß von Außen ist nicht ausgeschlossen, nur ist der Beweis dafür kein zwingender. Es handelt sich ferner darum, das Maß zu bestimmen und die Grenzen zu ziehen. Daß das Beispiel der griechischen Interpunktion im allgemeinen in späterer Zeit einen Einfluß ausgeübt haben mag, läßt sich a priori ebenso wenig verneinen als bejahen, ist aber, soweit es das Hebr. betrifft, nicht anzunehmen. Noch viel weniger kann eine direkte Entlehnung für biblische Accente in Betracht kommen. Eine parallele Entwickelung kann wohl stattgefunden haben, aber da es sich um bibl. Texte handelt, so wird die Priorität dem Griechischen nicht zugesprochen werden können. Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Anfänge der Accentuation im Hebräischen wohl nichts andres gewesen sind, als reine Interpunktionszeichen, ebenso wie bei Sam. und Syr. In der Wahl der Zeichen ist jedes System dann seinen eigenen Weg gegangen, aber in dem Prinzip, von dem diese drei ausgegangen sind, zeigt sich doch eine so innige Gleichartigkeit, daß sie nicht ganz unabhängig von einander entstanden sein können. Wenn nun auch die sam. Zeichen sich eng an die ältesten hebr. der Fragmente anschließen, so ist doch die Verbindung zwischen den syrischen und samaritanischen Namen bis zu einem gewissen Grade enger als mit denen der Juden. Daß das betreffende Zeichen nicht in allen Systemen denselben Namen trägt, ist nach dem bisher Gesagten nicht zu verwundern. Namen und Zeichen brauchen sich nicht zu decken. Es genügt darauf hinzuweisen, daß in der ältesten Liste der syrischen Accente (PHILLIPS, *Appendix* I) Namen für die Lesezeichen vorkommen, die den sam. genau entsprechen und zwar Pasuqa Schluß = sam. *Afsaʿ*, Garura oder *Naguda* = sam. *'Nged* Continuatio, Meshaelana = sam. *Shejala* Frage; Metdamrana = sam. *Atmaú* Wunder; Menihana = sam. *Annaú* Ruhe; Mesalvana = sam. *Baú* Bitte; Paquda = sam. *Zeʿa* Befehl; und Meḥavyana möchte ich mit *Erkenu* Hin-

weis vergleichen. Ob Qaruya = *Zif* oder *Ze'ia* zu nehmen ist oder = *Turú*, lasse ich dahingestellt.

Nicht so leicht ist es, Parallelen mit den Namen der hebräischen Accente zu finden, da die ursprünglichen Namen und die Bedeutung derselben schon längst verschollen sind und nur hie und da leise Spuren davon sich erhalten haben. Die ganze Grundlage, auf welcher sich das Accentsystem ursprünglich aufgebaut hat, hat sich im Hebräischen verschoben. Der Vers als solcher wird jetzt in seine einzelnen Bestandteile aufgelöst und jedem einzelnen Wort wird eine separate Behandlung zu Teil; Wort- und Satzton ist mit musikalischen Noten verquickt. Alle Verse werden nun nach einer Schablone behandelt, und es wird keine Rücksicht auf den idealen Inhalt genommen. Die Länge oder Kürze der Verse bestimmt die Anzahl und Ordnung der Accente, die angewendet werden. Aber je höher wir hinauf gehen und je älter die Fragmente sind, die an's Licht kommen, desto geringer ist die Anzahl der Zeichen. In diesen Fragmenten und in den Traditionen der verschiedenen massoretischen Schulen hat sich hin und wieder eine Spur von der ursprünglichen Einfachheit der Gliederung und geringen Zahl der Zeichen erhalten. Leider sind uns die Namen nicht übermittelt worden. Die jetzt bekannten Namen der Accente sind zumeist modern, das ersieht man aus der Tatsache, daß sie nur von der Form derselben herrühren. Die späteren Massoreten, die auch neue Zeichen hinzufügten, hatten die ursprüngliche Bedeutung der alten Zeichen vergessen und so benannten sie diese nach der Form, in welcher sie sie vorfanden, es sei denn, daß der eine oder der andere Name so fest eingewurzelt und durchsichtig war, z. B. wie Atnaḥ und Silluq, daß daran nicht zu ändern war. Ich bin mir noch lange nicht sicher, daß die Namen nicht im Laufe der Zeit von einem Zeichen zum andern übertragen worden sind. Unter den Accenten haben sich nun Namen erhalten, die unabhängig von der Form sind und mehr der syntaktischen Bedeutung entsprechen. Dahin gehören Namen wie Pesiq und Atnaḥ „Mitte", „Ruhe" und „Ende", Schluß des Verses, die an die sam. *Afsa'* und *Anaú* erinnern. In der alten Liste, die Ibn Balaam zugeschrieben wird, finden wir „Nagdah", welches sam. *Nged* entspricht; Maarich und Tarhha deuten gleichfalls auf die Art des Lesens hin und schließen sich als solche an *Erkennu* an, Tebir bricht das Lesen ab, und Pazer zieht es in die Länge, Geriš treibt es an. Da die meisten dieser Zeichen in fast jedem Verse zusammen vorkommen, so

haben sie nicht mehr die Kraft einzelner Interpunktionszeichen, die sich auf den ganzen Vers erstrecken. Wenn ich sie aber aus der Anzahl der Accente heraushebe und hier behandle, so ist es um zu zeigen, daß in der Liste der Namen sich doch noch manches archaische Material erhalten hat, das unabhängig ist von der Form, und daß sie ursprünglich wohl andere und weitere Bedeutung gehabt haben und allein oder in Verbindung mit einem oder zwei anderen den ganzen Vers beherrscht haben. Genau wie im Samaritanischen und Syrischen. Und wenn man die alten Texte genauer untersucht, so wird man gerade diese Zeichen unter den ältesten finden, die für die biblische Accentuation gebraucht wurden.

Aus diesen Vergleichen ziehe ich nun noch einen weiteren Schluß: auf die Zeit, für welche wir den Anfang dieses samaritanischen Systems ansetzen dürfen. Das Samaritanische steht, wie wir gesehen haben, dem Syrischen am nächsten in Bezug auf die Namen der Zeichen. Wenn es sich bewahrheiten sollte, daß diese Namen erst dann in das Syrische aufgenommen waren, nachdem im VI. Jahrhunderte die Werke von Aristoteles übersetzt waren, so hätten wir einen Terminus a quo für die Entstehung der Namen. Die Zeichen können etwas älter sein und auch die Zahl derselben könnte Anfangs sich auch nur auf fünf reduzieren lassen, und könnten sie somit mit den ursprünglichen vier oder fünf Abteilungen des Syrischen übereinstimmen. Die Namen wären dann hinzugefügt worden, zuerst im Syrischen durch die Nachfolger von Yusaf von Ahvas, oder von ihm selber; und wären dann von den Syrern zu den Samaritanern gelangt, die sich gewiß gesträubt hätten, etwas von den Juden, mit welchen sie in Jahrhunderte langer Fehde lebten, anzunehmen. Der tiefergehende Unterschied zwischen sam. und hebr. Namen der Accente schließt aber die Möglichkeit derselben Quelle für die letzteren aus.

Jedenfalls glaube ich, daß für die Frage nach dem Ursprunge der hebr. Accente durch den Vergleich mit den samaritanischen und syrischen auf Grund des von mir hier zum ersten Male im Zusammenhange behandelten neuen Materiales eine von der bisher versuchten verschiedene Lösung möglich ist. Zunächst muß eine innere Scheidung der Accente, die durch Form und Namen bedingt und durch die Parallele mit den anderen Systemen gekräftigt wird, vorgenommen und auf diese Weise die Schichtung klar gelegt und ein besserer Einblick in die innere Entwicklung gewonnen werden.

Welche Bedeutung diese sam. Zeichen nach dieser Richtung hin auch haben mögen, so ist ihr Wert für den sam. Text noch ungleich größer und verdiente daher eingehend behandelt zu werden.

2. Zahl der Kessen, Worte im Texte des sam. Pentateuch.

Ich beschränke mich in diesen weiteren Angaben auf das in meinem Cod. Or. 800 enthaltene Kolophon, dessen Facsimile hier erscheint (No. III), das der Hohepriester AMRAM von einem alten Codex abgeschrieben haben muß, um definitiv die Zahl dieser eigentümlichen Abteilungen des Pentateuch nach sam. Tradition festzustellen. Aus den von mir verglichenen Codices des Brit. Museums habe ich das Resultat gewonnen, daß die best authentifizierte Zahl sich auf 966 beläuft. Mit dieser stimmt die Zahl derselben, wenn wir die einzelnen Posten zusammenzählen, wie sie sich am Ende jedes der fünf Bücher finden und zwar: Gen. (fol. 59b) 250, Exod. (fol. 107b) 200, Levit. (fol. 137b) 135, Numeri (fol. 181a) 220 und schließlich Deuter. 161 „ʿesse" wie ISHAK das Wort las. Mit dieser Gesamtsumme stimmt auch die Angabe des neuen Cod. des Brit. Museums Or. 6461. Die Londoner Polyglotte gibt nicht die Summe des ganzen Pentat., und in fast keinem anderen Cod. des Brit. Mus. ist die Gesamtsumme gegeben, mit Ausnahme von Cott. Claud. Am Schlusse der einzelnen Bücher findet man aber die Angaben der „Kesse" der betreffenden Bücher. Wenn man diese zusammenzählt, so ergibt sich als Gesamtsumme für die Polyglotte 964 Kesse. Nun enthält mein Ms. eine zweite Angabe, der zufolge die Summe sich auf 960 „Kesse" beläuft, und darin stimmt diese Hs. mit Cott. Claud. Brit. Mus. überein. Der Abschreiber AMRAM hat einfach eine sehr alte Kopie abgeschrieben, der er diese Notiz entnommen hat, und hat sich nicht die Mühe genommen, die einzelnen Posten, wie sie sich in der Hs. finden, zusammenzuzählen. Er traute gewiß seinem Originale und rechnete nicht noch einmal nach. In welchem Zusammenhange diese Kesse mit den Abteilungen der hebr. Bibel stehen, wird man nur dann positiv feststellen können, wenn die Pentateuchrollen beider Recensionen mit einander genauer verglichen sein werden. Ich habe den Versuch gemacht mit dem Fragmente der uralten Rolle in meinem Besitze und bin zu dem überraschendem Resultate gelangt, daß die meisten der sam. „Kesse" genau dort beginnen, wo sich im Hebräischen eine Petuḥa (seltener

eine Setumah) findet, und in vielen Fällen auch mit dem alten „Seder" übereinstimmen. Die Zahl aller Petuḥot und Setumot in der Bibel beläuft sich aber nur auf 669, ein Drittel weniger als die Kesse der sam. Version des Pentat., welche also in kleinere Stücke geteilt worden ist. Wenn man nun die alten syrischen Hss. der Bibel und die griechischen Hss. vergleicht, so stößt man auch da auf ähnliche Abteilungen, die bisher aber weder berücksichtigt noch viel weniger untersucht worden sind. Man hat nur auf „Stichen" geachtet und diese Abteilungen der Texte ganz ignoriert, trotzdem sie gewiß auf alter Grundlage basieren und unzweifelhaft in innigem Zusammenhange mit diesen bisher nicht genügend erklärten Abteilungen des hebräischen Textes stehen. Ich muß mir aber die detaillierte Untersuchung auf eine andere Gelegenheit aufsparen und ebenso die Wiedergabe von ISHAK's Bericht darüber. Es genügt hier eine alte „massoretische" Tradition nachgewiesen zu haben, die sich auf alle alten Versionen und Rezensionen des Pentat. erstreckt und bisher, soweit ich sehe, ganz unbeachtet geblieben ist.

Unmittelbar nach der Angabe der Zahl der „Kesse" findet sich, und nur in dieser Hs., eine Angabe der Zahl der Worte des Pentateuch. Sie beläuft sich beim Samaritaner auf 86,362, gegenüber den 81,404 der hebr. Rezension nach GINSBURG's Ausgabe der Bibel. Ein Plus auf Rechnung des Sam. von 4,958 Worten. Daß der sam. Text mehr Worte enthält als der hebr., ist sattsam bekannt. Hier haben wir zum ersten Mal eine genaue Angabe der numerischen Differenz. Sie ist nicht ohne Bedeutung, wenn auf Grund des inzwischen sehr gewachsenen Materials eine neue Ausgabe der samaritanischen Rezension unternommen und das Verhältnis zwischen Samaritaner und Hebräer auf's Neue festgestellt werden sollte. Aus meiner Untersuchung (*Illuminated Bibles*, London 1901 p. 33 sqq.) hat sich mir jedenfalls das Resultat ergeben, daß je älter eine sam. Hs. ist — und besonders wenn sie eine Rolle ist, also für den liturgischen Gebrauch und infolge dessen mit größerer Sorgfalt geschrieben ist — um so geringer die Unterschiede sind sowohl im Zusetzen als Auslassen von ganzen Worten oder einzelnen Buchstaben (scriptio plena und defectiva). In dieser „massoretischen" Notiz haben wir nun zum ersten Mal eine genaue Angabe, von welcher aus man die verschiedenen Hss. prüfen kann. Ob diese Notiz verläßlich ist, kann sich eben nur nach einer eingehenden Prüfung zeigen.

Leider ist es die einzige, die sich in den in Europa befindlichen Hss. erhalten hat. AMRAM würde sie aber nicht hinzugeschrieben haben, wenn er sie nicht in seiner Vorlage gefunden hätte. Ich bin bemüht herauszufinden, welche Hs. in Nablus ihm als Vorlage gedient hat. Bei den in der kleinen Gemeinde obwaltenden Verhältnissen ist es aber momentan fast unmöglich, von der Ferne eine befriedigende Antwort zu erhalten. Man muß die Sache an Ort und Stelle verfolgen und dort die wenigen Hss. persönlich einsehen, wenn man überhaupt Zutritt zu denselben erhalten kann.

In noch erhöhtem Maße wäre es wünschenswert, eine weitere handschriftliche Bestätigung zu finden für die nächste Notiz, die ich als die wichtigste unter allen bisher gefundenen betrachte.

Unmittelbar vor den zehn Zeichen steht nämlich folgendes: „Abgeschrieben (oder: überliefert) von unseren Vätern den reinen, auf ihnen das Wohlwollen (Gottes)!, genau wie sie es kopiert (oder „überliefert") haben, nach den siebzig Ältesten." Auf meine Frage an ISHAK, wer denn diese siebzig Ältesten seien, antwortete er mir: *aze'enim bamadbar*, die siebzig von Moses gewählten Ältesten. Auf meine weitere Frage: „wie verhielt sich das nun zu ihrer Behauptung, daß ihr ältester Codex, auf welchen sie sich immer berufen, von „(Abishua) Pinehas ha-Cohen" geschrieben sei?" wurde er stutzig und konnte mir keine Antwort geben. Die Frage über diesen Pinehas ben Elazar hacohen kann ich hier nicht erörtern. Ich glaube aber, daß es sich um einen gewissen Pinehas handelt, der in alter aber historischer Zeit in Damaskus einen Codex abgeschrieben hatte, denselben wie ich glaube, den sie noch heute in Nablus besitzen und anachronistisch auf den biblischen Pinehas beziehen. Der Wunsch einen Codex zu haben, der älter als irgend einer der jüdischen Tradition ist, spielt dabei auch mit. Aber darauf kann ich momentan nicht eingehen. Es würde sich aber, wenn sich meine Konjektur bestätigen sollte, dadurch das Alter ihres ältesten Codex feststellen lassen und auch die Basis zeigen, auf welcher ihre etwas verworrene Tradition beruht. Das ließe dann den Raum frei für diese Notiz hier, deren weittragende Bedeutung nicht zu unterschätzen ist; denn sie ist unzweifelhaft ein direkter Hinweis auf die Septuaginta. In der gesamten nachbiblischen Literatur kennt man nur diese 70, die Verfasser der griechischen Version. Die samaritanische Tradition weist also hier direkt auf die griechische Version hin als die

bessere, der sie in ihrer Rezension, im Widerspruche zu der hebräischen der Juden, gefolgt ist. Daß ein inniger Zusammenhang zwischen diesen Rezensionen existiert, braucht ja kaum bemerkt zu werden. Von dem Momente, wo die samaritanische Version in Europa bekannt wurde, ist diese Ähnlichkeit und Verwandtschaft zwischen Sam. und LXX aufgefallen und Gegenstand eingehender Vergleiche und Untersuchungen geworden. Aber eine direkte Bestätigung von Seiten der samaritanischen Tradition hatte niemand erwartet. Ich glaube, daß dieses Kolophon der erste Hinweis auf die LXX in einem Cod. des sam. Pentateuch ist. Alles was bisher über das Verhältnis zwischen diesen beiden gemutmaßt wurde, muß der Tatsache weichen, daß zu einer bestimmten Zeit der Zusammenhang und die Abhängigkeit der beiden Versionen von einander in der sam. Tradition sich noch erhalten hatte. AMRAM, der Hohepriester, der dieses Kolophon abgeschrieben hat, hat es nicht erfunden, und bei seiner sonst bezeugten Gewissenhaftigkeit ist nicht daran zu zweifeln, daß er alles, was sich jetzt am Schlusse dieser Hs. findet, von einem alten Codex abgeschrieben hat.

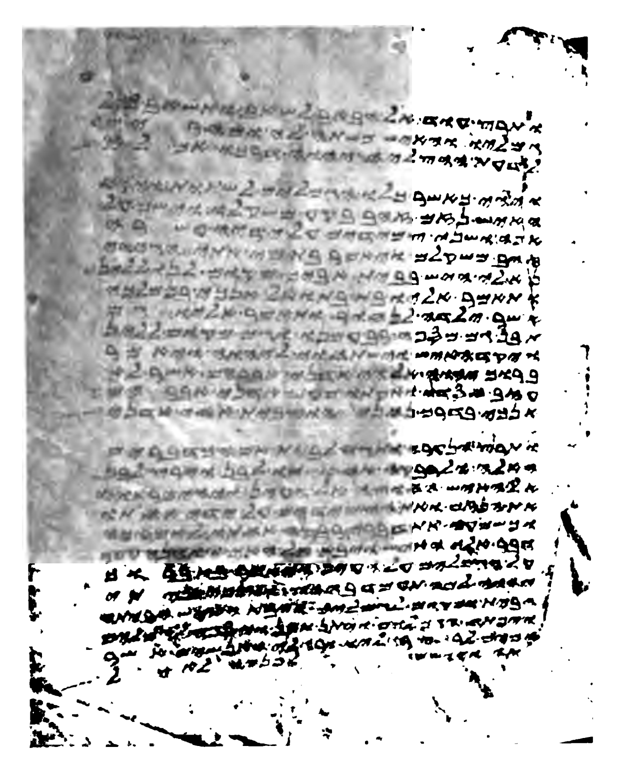
Interessant ist das Wort, das hier für „Abschreiben" oder „Tradieren" gebraucht wird: עתק *'atcq*, im Pent. nur Gen. 12, 8 und 26, 22, Targ. S.: אסתלק und עקר übersetzt. Bekanntlich haben die Juden später das Wort besonders nach Prov. 25, 1 als „Abschreiben" und späterhin sogar als „Übersetzen" gebraucht. Die Karäer haben es als „Überlieferung" = מסר genommen und so in ihrer Literatur gebraucht. Wo haben die Samaritaner es in diesen Bedeutungen hergenommen? Ich habe beide Möglichkeiten zugegeben und daher sowohl „Abschreiben" als „Überliefern" übersetzt. ISHAK sagte: „*katebu*". Es ist nicht ohne Bedeutung, das Wort so bei den Samaritanern zu finden wie bei den Juden in talmudischer und den Karäern in nachtalmudischer Zeit. Der Sprachschatz der Samaritaner ist seinem hebräischen Gehalte nach bisher nicht genügend untersucht worden. Es bleiben noch viele sam. Probleme zu lösen. Mögen diese kleinen Beiträge hier als ein Scherflein zu dem Versuche der Lösung betrachtet werden!



I

Cod. Brit. Museum.

II



Cod. Gaster 805 C (Gen. 24, 20—33).

Facsimile III umstehend.

III



Cod. Gaster 800 fol. 217[a].

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]





Uthra und Malakha.

Von

Mark Lidzbarski.



on den Schriften der Mandäer ist uns mehr erhalten, als von sonst irgend einer gnostischen Sekte, und doch ist es nicht möglich, aus ihnen ein klares Bild vom Wesen der mandäischen Religion zu gewinnen. Der Grund hierfür ist vor allem darin zu suchen, daß das ganze uns vorliegende mandäische Schrifttum aus einer Zeit stammt, in der man für das ursprüngliche System kein rechtes Verständnis mehr hatte. Die alten Termini haben sich erhalten, aber nur als starre Formeln, und sie werden überhaupt nicht verstanden, oder sehr verschieden verstanden. So gibt es denn kaum einen Punkt, über den Einheitlichkeit herrschte. Aber alt und darum wichtig sind die Termini, und gerade in ihnen zeigen sich enge Berührungen mit den westlichen Systemen. Daher sollte man vor allem ihnen seine Aufmerksamkeit zuwenden: ihrer Bedeutung innerhalb der mandäischen Literatur und ihrem Ursprunge nachgehen.

In der bunten Nomenklatur der Mandäer für die Fülle der Wesen, die den Abstand zwischen der letzten Quelle des Seins und der irdischen Materie überbrücken, nimmt עותרא die erste Stelle ein. „עותרא ‚Reichtum' [bedeutet] im Mandäischen ‚Engel'", bemerkt NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik*, p. XXVIII, und auch sonst wird das Wort ohne Weiteres als ܡܠܐܟܐ erklärt. Die Wahl dieses Wortes zur Bezeichnung überirdischer Wesen ist aber nicht leicht zu erklären. Sollte עותרא sie als Reichtum des Gottes darstellen, in dessen Dienst

sie stehen und dessen Hofstaat sie bilden, so würde der Name mehr für die ganze Klasse passen; עותרא wird aber immer für das Einzelwesen gebraucht. Wollte man hingegen für sie als höherstehende und höhervermögende Kräfte eine Bezeichnung von √עתר bilden, so wäre עַתִּירָא geeigneter. Nun ist allerdings im Osten wie im Westen der Gebrauch von Abstrakten in der Titulatur höherer Wesen gleich beliebt; NÖLDEKE verweist auch a. a. O., p. 104, Anm. 4 auf δύναμις ܡܚܝܠܘܬܐ in anderen gnostischen Systemen. Aber ܡܚܝܠܘܬܐ paßt nicht zur übrigen mandäischen Terminologie für die verschiedenen Klassen geistiger Wesen. Diese ist ganz den Erscheinungen und Äußerungen der Natur entlehnt: Glanz (זיוא), Wolke (אנאנא), Tropfen (נימופתא), Baum (עלאנא), Rebe (גופנא), Frucht (פירא), Wort (מאלאלא). Diese Termini sind in emanistischem Sinne aufzufassen, wenn man sie auch auf eine Stufe nur dann stellen kann, wenn man sie alle gleichmäßig als metaphorische Bezeichnungen der Emanation auffaßt. Wie aus der Sonne der Glanz, aus dem Himmel (oder der Erde?) die Wolke und aus der Wolke der Tropfen, wie aus der Wurzel der Baum, die Rebe[1], und aus dem Baume die Frucht[2], wie aus dem Munde das Wort, so sind aus dem „großen, gewaltigen Gefäße"[3], dem Urquell des Lebens und Lichtes die Wesen der Lichtwelt hervorgegangen. Es sind Bilder, wie man sie auch in den übrigen emanistischen Lehren, z. T. auch bei Plotin findet. Da aber die Mandäer den Glanz, das Wasser, das Wort selber als Emanationen ansehen, so kann man sich auch זיוא, נימופתא und מאלאלא als Wesen denken,

[1] Wenn die Rebe nicht eine Blitzrebe ist, vgl. die גופניא דבארקא *Ginza R*, p. 321 unt.

[2] Da der Baum aus der Wurzel, die Wurzel aus dem Samenkern, und dieser aus der Frucht hervorgeht, so läßt sich auch פירא als Kopfstück der Kette hinstellen und als Bezeichnung für das πρῶτον gebrauchen. Den viel erörterten Ausdruck כד הוא פירא בגו פירא (vgl. BRANDT, *Mand. Rel.*, p. 24 ff.) darf man nicht allzu buchstäblich nehmen; er will wohl nur sagen, daß das פירא in sich geschlossen und noch nicht zur Entfaltung gekommen war

[3] Die Semiten waren von jeher gewohnt, ihre Gottheiten in Behälter zu pressen (Masseben, Ascheren etc.), so dachten sich denn auch die Mandäer ihr höchstes Wesen in einem Gefäße. Andererseits wird vielfach der Sitz des Gottes metonymisch für den Gott selber gebraucht (s. auch weiter unten p. 541, nn. 1, 2), also konnte die Gottheit selber als מאנא und weiterhin Emanationen derselben als מאניא bezeichnet werden. Danach dürfte sich die Bedeutung des Wortes in umgekehrter Richtung bewegt haben als HOFFMANN, *ZATW* IV, p. 284, n. 2 annimmt. פירא und מאנא waren wohl ursprünglich parallele Bezeichnungen für das erste weltzeugende und zugleich weltgebärende Eine

die als Glanz, als Tropfen lebenden Wassers, als Wort emaniert sind. Man erwartet nun eine ähnliche Vorstellung auch bei עותרא. Als eine Wiedergabe von πλήρωμα kann man es auch kaum auffassen, da πλήρωμα meines Wissens nicht zur Bezeichnung individueller himmlischer Wesen gebraucht wird[1]. Die Schwierigkeit kann aber durch eine andere etymologische Erklärung von עותרא gehoben werden, nämlich indem man עותרא von √יתר ableitet und es als יותרא im Sinne von ܡܘܬܪܐ, ܝܬܝܪܘܬܐ auffaßt, d. h. die Überfülle die exuberatio, superfluctio. Damit erhalten wir dafür eine Bedeutung, die mehr als alle anderen den Kern der emanistischen Lehre trifft, die den Begriff selber enthält, während die anderen nur einzelne Erscheinungen oder Bilder bezeichnen. Dabei ist es nicht nötig, daß עותרא sich organisch aus יותרא entwickelt hat; es kann ihm auch sekundär aufgepfropft sein[2]. Auch עוצרא, das gewöhnliche Wort für „Sinn", „Verstand", „Gemüt", ist meiner Ansicht nach nicht von Hause aus ܐܘܨܪܐ, sondern ܝܨܪܐ, und wurde erst sekundär zu einem θησαυρὸς τῆς καρδίας (NÖLDEKE, p. 134 m) ausgeschmückt.

Der umfassenderen Bedeutung von עותרא entspricht auch die Ausdehnung seines Gebrauches. Die verschiedenen Namen zur Bezeichnung der überirdischen Wesen waren wohl ursprünglich auf verschiedene Klassen verteilt und diese in abstufender Reihenfolge geordnet. Tief durchdacht war allerdings das System kaum, denn dafür, daß die „Wolken" und „Tropfen" zu weiblichen Wesen gemacht wurden, läßt sich kein anderer Grund angeben, als daß אנאנא und ניטופתא grammatisch weiblich sind[3]. Der Rest einer gewissen Einteilung ist noch darin zu erkennen, daß einige Wesen gewöhnlich bestimmte Termini als Attribute erhalten. So wird היביל in der Regel זיוא, אנוש in der Regel עותרא, אדאכאם[4] in der Regel מאנא (*Ginza R* 102, 6; 127, 19; 131, 15 öf.) genannt. Im Allgemeinen aber werden

[1] Πλήρωμα wird übrigens im NT und, soweit ich sehe, auch sonst überall durch Bildungen von ܡܠܐ wiedergegeben

[2] Die Gewohnheit, für vokalisches י im Anlaute ע zu schreiben, mag mitgewirkt haben, vgl. עתאר = ܬܐܪ *Ginza R* 91, 11

[3] Bei אנאנא kann man allenfalls daran denken, daß die Wolke den Regen und damit Fruchtbarkeit und Segen gebiert. *Ginza R*, p. 374 werden auch verschiedene אנאניא aufgezählt, in denen Götter verborgen sitzen. Aber bei ניטופתא weiß ich keinen sachlichen Grund für das Feminine. Übrigens hat אנאנא später die allgemeine Bedeutung „Frau" angenommen, die sich vereinzelt auch bei ניטופתא findet: Pariser Diwan (*Code Sabéen* 16), ZZ. 1024, 1470

[4] Von HOFFMANN, *ZNTW* IV, p. 291 richtig als אדאם כאסיא erkannt

sie ganz promiscue gebraucht und dieselben Wesen erhalten oft verschiedene Epitheta. *Ginza R*, p. 104, 6ff.: שאבא לאבויא אדאכאם זיוא למאנא דמינה̄ עתינציב כד סניד ושאבא לאבויא עותרא עתאהזילה̄ מן אתאר כסיא כד̄ היזיה̄ לאבויא עותרא•• „Er pries seinen Vater, den Adakas Ziwa, den Mann, von dem er gepflanzt wurde. Als er seinen Vater, den Uthra, anbetete und pries, erschien er ihm aus einem verborgenen Orte. Als er seinen Vater, den Uthra, sah ....". *Ginza R*, p. 235, 17 und 236, 5 wird אדאכאם auch מאלאלא genannt. יוסמיר erhält die Beiwörter גופנא (*Ginza R* 321, 20; *Qolasta* 7, 25; 20, 16), כאנא (*Ginza R* 127, 13; *Qol* 16, 29), זיוא (*Qol* 32, 11) und עותרא (*Ginza R* 321, 4). Selbst Hibil wird auch עותרא (*Ginza R* 113, 23; 114, 24; 126, 7; *Johannesb.* 9, 14; 163, 14; 164, 3 ff.) und מאנא genannt (*Ginza R* 152, 12, 15; 168, 1; 171, 3). Die allgemeinste Bezeichnung ist aber עותרא, und es gibt kaum ein Wesen, das nicht gelegentlich dieses Beiwort erhielte.

עותרא wird in der Regel mit „Engel" übersetzt, und das ist ganz in Ordnung, denn die עותריא tragen ungefähr den Charakter, den die מלאכים unter persischem Einfluß in der Religion des Judentums und vermutlich auch in jüngeren Stadien anderer semitischer Religionen angenommen haben. Sie stehen in unzählbarer Menge zur Rechten und Linken des höchsten Wesens und preisen es (*Ginza R* 128, 14ff., *Qol.* 34 m). Sie dienen den Göttern als Boten und den Menschen als Beschützer. Trotzdem finden wir im mandäischen Schrifttum bis auf einige Stellen, auf die wir noch zurückkommen werden, die engelartigen Wesen niemals מלאכיא benannt. Das Mandäertum suchte sich eben für seine neuen Werte auch eine durchaus neue Nomenklatur zu schaffen, und selbst ein Wort wie אלה, das doch alle religiösen Neuerungen innerhalb des Semitismus überlebt hat, wurde aus dem mandäischen Pantheon gestrichen und wird nur als Bezeichnung für fremde Götter angewandt[1]. So gebrauchen sie denn auch מלאך nicht für die Engel ihres eigenen Systems, und selbst wo sie bestimmte

[1] Vgl. BRANDT, *Mand. Rel.*, p. 132f., 211f., daselbst auch die wenigen Ausnahmen. Wenn bei SIOUFFI (*Études sur la religion des Soubbas*, p. 34f.) das höchste Wesen wieder als אלאהא erscheint, so dürfte hier eine Einwirkung des Arabischen vorliegen. Es mußte den Mandäern bei Übernahme der arabischen Sprache schwer fallen, ihre religiösen Termini in's Arabische zu übersetzen, daher begnügten sie sich wohl mit ungefähren Wiedergaben. So dürften sie denn auch ihre höchste Gottheit arabisch einfach الله nennen und dies haben sie in's Aramäische als אלאהא zurückübersetzt

Engel in ihre Kosmogonie aufgenommen haben, wie bei גבריאל, verwenden sie nicht das Wort מלאכא, sondern das Synonymum שליהא.

Als fremde Engel sind die מלאכיא natürlich böse Engel. Sie werden öfter zusammen mit anderen bösen Dämonen genannt, die freilich auch vielfach nichts anderes als alte einheimische, d. h. babylonische, oder fremde Gottheiten sind. *Ginza R* 279, 3ff.: ועתראוראב ועתנאפאש השוכא בסאהריא ודאיויא ושידיא ורוהיא והומריא ולילאתא ועוכוריא ופריכיא ופאתיכריא וארכוניא ומלאכיא ונאליא ונעוליא ופיניא ופילגיא ולאטאביא ולידהאניא ונדולתאניא וסאטאניא כולהון דמאואתא סאינאתא ד̄השוכא „Und die Finsternis wuchs und dehnte sich aus durch die Zauberer, Dēws, Šēden, Geister, Humrē[1], Lilithe, Ēkurs, Parakkē[2], Götzen, Archonten, Malakhē, Klage-[3] und Plagegeister, ... und . . . . . .[4], Nichtguten, Netz- und Strickgeister[5] und Satane, alle die gräulichen Gestalten der Finsternis"; vgl. auch *Qol.* 15, 23ff. und *Ginza R* 354, 1f. — *Ginza R* 254, 3: המין ואסכאלנין בבישותא ד̄מלאכיא ד̄אלמא האזין „Wir sündigten und frevelten infolge der Schlechtigkeit der Malakhē dieser Welt." Die מלאכיא sind über den „Zorn" gesetzt (מישתאלטיא על רוגזא ibid., 261, 10;

---

1 הומריא, הומארתא übersetzt NÖLDEKE, *Gram.* p. 105m, 1720 mit „Amulettgeist". Das trifft ungefähr den Sinn des Wortes. הומארתא (ܚܘܡܪܬܐ bezw. ܚܡܪܬܐ) ist das farbige Steinchen, der Edelstein, die Perle, die kleine Muschel, alle die kleinen bunten Gegenstände, die die Menschen auf den verschiedensten Kulturstufen sich gern als Schmuck an den Körper hängen. In dieser ursprünglichen Bedeutung steht das Wort noch *Johannesb.* 82, 9; 149, 13. Einzelne dieser הומריא wurden wegen ihrer Form und wohl noch mehr wegen ihrer Farbe mit bestimmten Gottheiten in Verbindung gebracht, dann auch geradezu als Sitz der betr. Gottheit, d. h. als Βαιτύλιον, angesehen. Das בַּת אֵל trat dann an die Stelle des אֵל. Diese Vorstellung spiegelt sich noch in dem Märchen wieder, das ich in den *Neuaram. Handschriften* I, p. 273ff. (Übers. II, p. 217ff.) veröffentlicht habe: Ein junger Mann schlägt gegen einen Schädel, dieser zerbricht und eine *ḥmirtā* fällt aus ihm heraus. Sie fordert den jungen Mann auf, sie zu sich zu nehmen, und er tut es. Seine Schwester findet sie in seinen Kleidern, verschlingt sie aus Versehen und gebiert nachher ein Kind, das sich durch besondere Gaben auszeichnet

2 Babylonisch *ēkurru* und *parakku*. Statt עוכוריא ist die ursprünglichere Form עכוריא häufiger; statt פריכיא findet sich auch פרוכיא. Über *ēkurru* in der Bedeutung „Gott" vgl. DELITZSCH, *Handwörterbuch*, p. 718b. Nach p. 541a hat *parakku* auch den Sinn von *āšib parakki* = *šarru*; kommt es auch als *ilu* vor?

3 ? von אלא?

4 פיניא von פנע oder פקע oder „Taube" (ܦܘܠܐ)? פיניא und פילגיא sind vielleicht beide Krankheitsdämonen. Zu פילגיא vgl. ܦܠܓܐ »Apoplexie«

5 נדולתא hat im Mandäischen allerdings wie ܓܕܘܠܐ, ܓܕܘܠܬܐ die Bedeutung „(die gedrehte) Locke", aber hier sind wohl Geister gemeint, die den Menschen umnetzen und umstricken

262, 2; 264, 16; 265, 9; מפאקדיא על רונזא 261, 19). Wir finden sie auch in Gesellschaft der Ruha (85, 17; 268, 9; 269, 15) und des Demiurgen, und sie leisten bei der Weltschöpfung Hilfe (272f. 298m 353m).

Bereits in der Literatur des Judentums begegnen wir den מלאכים als Sterndämonen. Diese Eigenschaft wird ihnen auch bei den Mandäern zugeschrieben, vgl. *Ginza R* 263, 5ff.; 273, 6f. Das stempelte sie erst recht zu bösen Geistern und stellte sie auf eine Stufe mit den שיביאהיא (259, 20). Die eben angeführten Stellen, desgleichen 267, 15ff., 331, 17 zeigen sie auch als Leiter der Naturerscheinungen.

So finden wir sie in der Literatur. Wir besitzen aber seit mehreren Jahren eine Anzahl mandäischer Texte, die älter sind als irgend eine der erhaltenen mandäischen Schriften, wenigstens in der Form, wie sie uns erhalten sind: die von POGNON und mir herausgegebenen Schaleninschriften. Sieht man diese Texte durch, so ist man überrascht zu finden, daß in ihnen bis auf zwei Ausnahmen (POGNON 22f.) der Schutz gegen Dämonen nicht von Uthras sondern von מלאכיא erwartet wird. Liegt der Grund dieser Abweichung im Unterschiede der Zeiten oder der Kreise, denen die Texte angehören? War in der Zeit, aus der die Schalentexte stammen, die Ablehnung der מלאכיא noch nicht durchgedrungen, wurden sie etwa auch erst später aus den literarischen Texten ausgemerzt, oder aber verhielt man sich in den Kreisen, in denen die Schaleninschriften entstanden sind, nicht so ablehnend den מלאכיא gegenüber wie dort? Ich neige zu letzterer Annahme. Die literarischen Schriften gehören der religiösen Doktrin und dem legitimen Kultus an, von diesen aber wurde alles Jüdische und Fremde streng ferngehalten. Die Schalentexte hingegen gehören der praktischen Gnosis und der Geheimwissenschaft an, diese aber hatte von jeher eine Vorliebe für numina et nomina barbara, besonders für jüdische Elemente. Diese Verwendung der מלאכיא in der Magie mag es auch ihrerseits veranlaßt haben, daß man sie aus dem Kreise der guten Geister aussonderte[1].

Die religiösen Schriften wenden sich oft mit Nachdruck gegen das Zauberwesen, und dabei mögen sie auch die Praxis der Zauberschalen im Auge gehabt haben. Freilich weisen die kanonischen Gebete manches Stück auf, das jenen Beschwörungen nicht allzufern steht, vgl. die Gebete *Qol*, p. 7ff. Es ist nun lehrreich, daß wir in

[1] In den Schalentexten erscheint auch גבריאל als מלאכא vgl. *Ephemeris* I, p. 94ff.

diesen Stücken wieder auf die מלאכיא stoßen; sie hafteten eben an der Beschwörung.

Es ist interessant zu sehen, wie der Unterschied zwischen den Uthras und den Malakhē sich auch in der individuellen Nomenklatur äußert. Die älteren Namen der jüdischen מלאכים sind einfache Personennamen. רעואל, אוריאל, רפאל, מיכאל sind auch aus dem AT als Personennamen belegbar; גבריאל findet sich vielleicht zufällig nicht vor. Die Zusammensetzung mit אֵל entspricht dem Gebrauche der späteren Zeit; früher bildete man lieber mit יהו, vgl. אוּרִיָּהוּ, מִיכָיָהוּ. Allerdings kann man nur unsichere Vermutungen darüber äußern, warum gerade die genannten Personennamen als Engelnamen gewählt wurden. Als man nun später den Engeln bestimmte Funktionen zuschrieb, suchte man diese in die Namen selber hineinzulegen[1]. Möglich, daß רפאל mit zu dieser Praxis Veranlassung gegeben hat, nachdem man in falscher Auslegung aus seinem Träger einen Heiler gemacht hatte. Dieselbe Praxis zeigt sich nun auch bei den Engelnamen der Zauberschalen. POGNON 2: בשום טבאק מלאכא דֿדאביק ולאנים כולהין לוטאתא „im Namen des Engels Tbaq (in POGNON 24 besser דבאק), der da packt und faßt alle Flüche". POGNON 15: ונהית עלאיהין אזדאי • • • • • וסהטעיל וסהטינין „Es stiegen auf sie herunter Azdai .... und Sahṭiēl und packten sie." POGNON 18: אלמא דֿהינין שאריא וברכא בשום שרעיל מלאכא בשום ברכעיל מלאכא „bis sie befreien und segnen im Namen des Engels Šraēl und des Engels Barkiēl"[2]. Wie sonst ist auch hier die Form *qatliēl* beliebt, vermutlich nach dem Schema von גַּבְרִיאֵל, dem populärsten Engel des Orients[3]. Wie also die מלאכיא im allgemeinen in apotropäischem Sinne angerufen werde, so haben auch ihre individuellen Namen apotropäischen Charakter.

Solche Elemente weisen die Namen der Uthras nicht auf. In formaler Hinsicht läßt sich ein fundamentaler Unterschied zwischen ihren Namen und denen der מלאכיא nicht aufstellen. Namen mit אֵל sind ja allgemein vom Judentume aus in die okkulten Wissenschaften und die Kosmogonien des ausgehenden Altertums einge-

---

[1] Vgl. z. B. *B. Henoch*, Cap. 8. Von M. SCHWAB wird im *Vocabulaire de l'Angélologie* p. 6 aus dem ספר רזיאל die markante Äußerung zitiert כל המלאכים נקראים על שם מה שממונים עליו „Alle Engel sind danach benannt, worüber sie eingesetzt sind"

[2] Vgl. *Theol. Literaturzeitung* 1899, Sp. 173

[3] Vgl *ZATW* XXII, p. 336

drungen und befanden sich sicherlich auch schon in den ersten Anfängen der mandäischen Lehre, vgl. שיתיל (אֵל+שֵׁת), פתאהיל (Ptah +אֵל) und היביל, das wohl auch als ein Kompositum mit אֵל aufgefaßt wurde. So sind denn auch für die Uthras Namen mit אֵל nicht selten[1]. Zum Teil gehen sie, wahrscheinlich indirekt, auf jüdische Quellen zurück, doch wurden auch neue Bildungen vorgenommen. Aber die Elemente, die zur Bildung dieser Namen verwandt wurden, sind andere. Gemäß der kosmischen Bedeutung der Uthras finden wir in den Namen Bestandteile, die auch in der kosmischen Terminologie verwertet werden: נצב, גבט, שתל, בנן, רוז, סס, פרש. Daß diese mit Vorliebe aus dem landwirtschaftlichen Sprachschatze schöpft, ist interessant und für die Ergründung des Ursprunges des Mandaismus wichtig. Die Zusammensetzung mit אֵל bildet auch bei diesen Namen keineswegs, wie bei den מלאכיא, die Regel; im Gegenteil, man neigt mehr zu einstämmigen Bildungen. Beliebt ist die 3 pers. perf.: נצאב, סאם, גבאט, רואז, פראש, סהאק, שאר; עתינציב, oder bei אנאניא und ניטופיאתא: כישראת, בידהראת, שאראת, כאנאת. Bei diesen Namen ist natürlich der Träger als Subjekt zu denken, doch hat man vielleicht bei den transitiven נצאב und סאם, wie bei den entsprechenden Bildungen in anderen semitischen Sprachen, eine Gottheit als Subjekt zu supponieren, hier wohl הייא, so daß die Formen Plurale wären. Auf הייא als Subjekt weisen mit Sicherheit die Namen ביהרון „es (das Leben) wählte mich aus", זיהרון „es warnte mich", שיהלון „es sandte mich" (*Johannesb.* 231 ff.). Diese Namen findet man besonders in Namenpaaren, in denen das erste Glied eine Form קטיל ist: בהיר וביהרון *Ginza R* 221, 4, זהיר וזיהרון ebda. Z. 3, vgl. auch SIOUFFI p. 39.

In den mandäischen Schriften kommen Geniennamen auf וס vor, die griechischen Namen nachgebildet sind (*Ephem.* I, p. 103, n. 12). Andererseits weist die jüdische Angelologie Namen auf ון auf, deren Endung das griechische ων ist. So könnte man denn auch bei ביהרון u. a. die Endung als griechisch erklären; aber wahrscheinlich ist es nicht.

Im jungen Pariser Diwan (*Code Sabéen* 16) ist der Gebrauch von מאלכיא zur Bezeichnung der himmlischen Wesen sehr ausgedehnt. Vereinzelt werden diese ja auch in den älteren Schriften „Könige"

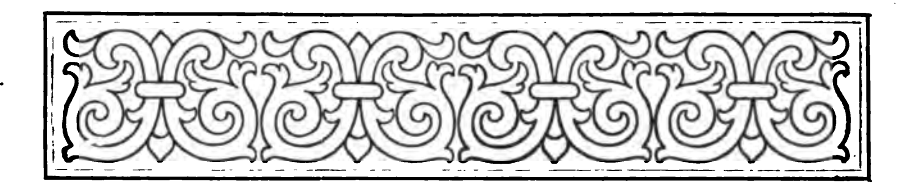
---

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei BRANDT, *Mand. Religion*, p. 197 unt., die sich noch vermehren läßt

genannt; von מאלכא דנהורא und מאלכא דאיאר abgesehen, vgl. *Ginza R* 193, 2; 194, 19 (‡ עותריא); 272, 2, 23; 344, 16f.; *Johannesb.* 12, 8; 20, 11; 24, 1; 30ff. Aber für die Ausdehnung des Gebrauches bietet das Mandäische keinen Grund. Ich vermute daher, daß wie الله die Wiederannahme von אלאהא veranlaßt hat, so مَلَك die Ausdehnung des ihm lautlich ähnlichen und für den Mandäer auch sachlich verwandten מאלכא herbeiführte. So ist wenigstens indirekt das gemeinsemitische מלאך wieder zur Geltung gekommen.





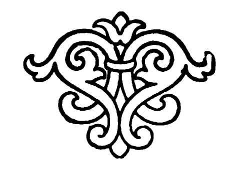


Widmung

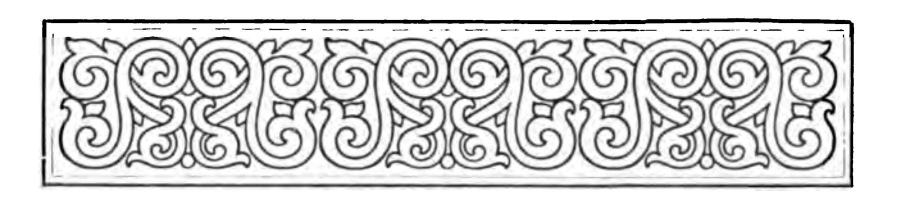
von

W. Brandt.

Sidra Rabba I 214.



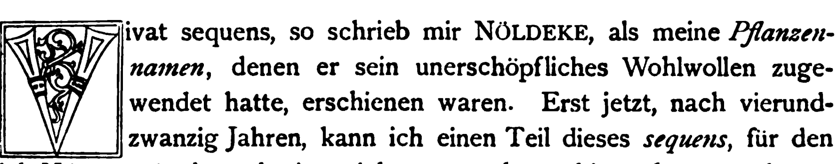




Aramäische Fischnamen.

Von

Immanuel Löw.



ivat sequens, so schrieb mir NÖLDEKE, als meine *Pflanzennamen*, denen er sein unerschöpfliches Wohlwollen zugewendet hatte, erschienen waren. Erst jetzt, nach vierundzwanzig Jahren, kann ich einen Teil dieses *sequens*, für den ich NÖLDEKE's Approbation nicht gut vorher erbitten kann, vorlegen. Es ist ein Kapitel meiner aramäischen Tiernamen, das um einen bescheidenen Platz in der *Festschrift* bittet.

Wenn NÖLDEKE bemerkt, die Feststellung der Bedeutung der Fische und Wassertiere sei ihm ganz unmöglich[1], so wird man auch von mir keine Sicherheit der Bestimmung erwarten. Ich denke aber, daß schon die Sammlung des Materials und die ausdrückliche oder stillschweigende Abweisung abenteuerlicher, in die Lexica übergegangener Kombinationen ein gewisses Interesse in Anspruch nehmen darf. Griechische Lehn- und Fremdwörter und Mišnisches habe ich nicht ausgeschlossen, letzteres nicht, weil es für gesonderte Behandlung zu wenig bietet, immerhin allerdings mehr als das biblische Hebräisch, das bekanntlich gar keinen speziellen Fischnamen erhalten hat. Adam hat den Fischen keine Namen gegeben[2], denn sie wären ja gestorben, hätte sie Gott zu ihm auf's Trockene geführt, sagt mit unerschütterlicher Naivität ein mittelalterlicher Schrifterklärer. Reich ist auch der syrische Bestand nicht; zu seiner Dürftigkeit hat wohl

---

[1] *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* 108 [2] *Tossafot Ḥull* 66[b]

auch die den Fischgenuß verwehrende Fischverehrung der Syrer beigetragen. Elias aus Nisibis (§ 17) beschränkt sich auf *binnītā* und *šibbūṭā*. Jakob von Edessa hebt hervor, daß die Sprache der im Binnenlande wohnenden Syrer arm an Namen für Wassertiere bleiben mußte, während die meeranwohnenden Völker, Griechen, Römer, Ägypter, Perser und Inder viele Namen für Wassertiere schufen. Da aber die Namen für die Wassertiere in gar keiner Sprache reichten, haben diese Völker die Namen von Landtieren und Vögeln auf Grund irgendwelcher Ähnlichkeit auf Wassertiere übertragen[1]. Mose bar Kēfā[2] schreibt die Bemerkung getreulich nach.

Gemeinsemitische Fischnamen gibt es ebensowenig, wie indogermanische[3]. Die altarabische Dichtung erwähnt der Fische selten[4], Homer erwähnt nur den Aal[5], aus dem Armenischen führt HÜBSCHMANN gar keinen echtarmenischen Fischnamen auf.

Je ärmer die aramäischen Sprachen an eigenen Fischnamen waren, umso reicher mußten die Entlehnungen aus dem Griechischen werden. Von einer Reihe mišnischer Fischnamen sagen schon die babylonischen Gaonen, man kenne sie angeblich in Rom, in Babylon aber könne man sie nicht mehr identifizieren[6]. Noch im Türkischen findet KÚNOS, von *kajtas* und *faljanoz* abgesehen, vierzehn griechische Fischnamen[7]. Meine syrischen Quellen sind in erster Reihe die Glossographen, außerdem Jakob von Edessa, Mose Bar Kēfā und Bar Hebraeus[8].

Ich gebe I: Aramäische Fischnamen, II: Griechische Lehnwörter,

---

[1] Jakob v. Edessa, gest. 708, *Hexaëmeron* F. 44^{v} 45^{r} — DUVAL, *La littérature syriaque*[2], 1900, 282 — ms. Leyden, Cod. Or. Syr. Nr. 101 H. Die Benutzung der Hs. verdanke ich der Güte des Herrn Prof. DE GOEJE

[2] Mose bar Kēfā, gest. 903, *Hexaëmeron* — DUVAL, *Litt. syr.* 283 — ms de la Bibl. Nat. de Paris syr. 241 F. 129^{r}—132^{v}. Die Kopie verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Prof. RUBENS DUVAL. Auf Wassertiere wurden nach Jak. v. Ed. übertragen: ܡܠܟܐ, ܣܘܣܝܐ, ܢܡܪܐ, ܐܪܢܒܐ, ܢܫܪܐ, ܚܙܝܪܐ, ܦܘܦܝܬܐ, ܥܩܪܒܐ, ܟܠܒܐ. Auch diese wiederholt Bar Kēfā

[3] SCHRADER, *Reallex. d. indog. Alt.* 171

[4] GUIDI, *Della sede primitiva dei popoli semitici*

[5] BUCHHOLZ, *Die drei Naturreiche bei Homer* 107

[6] Gaon. HARKAVY p. 39

[7] *Nyelvtudományi Közlemények* XXVI—XXVII

[8] Die betreffende Stelle aus dem *Menārat ḳudšē* (Ms SACHAU 81 F. 48^{b}—49^{a}. GOTTHEIL, *List of plants* p. VIII) hatte Herr Dr. OPPENHEIM die Güte im Jahre 1886 für mich in Berlin zu kopieren. DUVAL, *Litt. syr.* 252

III: Griechische[1] Fremdwörter. Von den aramäischen Namen werden ביניתא, גילדנא, גיריתא, חיפושא, חפיתא, חרסנא, ?יממא, סלתנית, עזא, פוטיתא, פרא, צלובחא und שבוטא echt sein; אלתית, כבסא, לויתן, נקא, פשפשך, תגינא, vielleicht auch הזבא und זגרא sind fremden Ursprungs, חמרא דימא, עכבר שבים, קברנונא, קדשנונא, שפרנונא und תורא דימא sind Übersetzungen. אווילא דימא ist kein Fisch.

I. Aramäische Fischnamen.

1. אלתית (nicht ־ות) mišn. Machš 6, 3 TkelBm V 584, 6. Ein Fisch der in Stücken auf den Markt kommt. Haj Gaon: ein kleiner Fisch. Unerklärt.

2. [ܐܪܒܝܬܐ Seekrebs. VULL. II 22 رُبَيْثَاءُ[2] „syrisch ein kleiner Fisch", es ist aber trotz CARDAHI 676: جنس من السمك kein Fisch, sondern = καρίς = ܩܡܩܡܐ, eine Art إِرْبِيَان[3] BA BB PSM 358. 2968. 3462. 3733. 3744. DBB 1454. 1704. *ZDMG* 47, 518 wo für ܣܪܛܐ mit Recht ܪܛܐ (DBB 1456 = ܩܡܪܛܐ ܕܢܗܪܐ) vorgeschlagen wurde, wie AUDO (ܩܡܩܡܐ = ܣܪܛܢܐ ܕܝܡܐ) beweist.]

3. ܒܢܝܬܐ (AUDO) sonst pl ܒܢ̈ܝܬܐ BROCK. 37, ܒܢܝܬܐ BA DBB 404 Elias, PSM 520. 544 = البُنّى.

ביניתא *binnītha* Pes 76[b] Bk 19[b] = Hg 346, 18 Hild., Bm 59[b] IZ 79[b] vorl. Git 69[b], בנייתא (LA בוניתא, 'נו) Beṣa 28[a]. מיגנדרא[4] כביניתא sich winden, wie ein Karpfen, geonäisch: Hg 85[b], 31, Ven. *Saʿarē Tešūbā* Nr. 171: *Sarrīrā*. Bei RTam, *Sefer hajāšār*, Berlin 90. 93, 3 vu. 95, 2ff. aus Jehūdāj Gaon.

ביניתא דבי כרבא Mak 16[a] Hg 131[c] Ven 546, 20 Hild. Fische im

---

[1] Zur Form der einheimischen und analog umgebildeten entlehnten Namen vgl. die Tiernamen חספיתא, חוויתא, זקיתא, זבוריתא, דבריתא, דבוריתא, נרפיתא, בלמיתא, ארביתא, משכוכית, ־ניתא, מרגליתא, טוליתא, כרסנית, כלכית, ?ככיתא, טרפיתא, ־א, טרית, טסית, ־א, חיפושית, ?פריתא, ערעיתא, ?עליתא, עכבית, ־א, סנונית, סלתנית, סלופיתא, סלפיתא, ?נשריתא, ־א, נעמית, שקפיתא, שחלנית, שממית, רזבונית, קריתא, קלניתא, קיפונית, צרחיתא

[2] Im Irāk ein Gericht aus kleinen Fischen. DOZY, der auch رُبيشا, (?) eine Fischart, hat, bei MEN. *rabīša*, piscis versicolor

[3] Hummer im syr.-arab. Dialekte, DOZY, auch روبيان. STEINSCHNEIDER, *Heilmittel der Araber*, *WZKM* Nr. 868: ربيثا dem روبيان ähnlich; 907 ربيتا, 869 irrig: ربيتاع und Nr. 883 السرطان البحرى = رشاقيل lies: ربيثا قيل „man sagt: Seekrebs". Auch BERGGREN, *Drogues simples* [*Dictionnaire universel des drogues simples de N. Lemery mis en arabe par* J. BERGGREN 1885], ms: *Cammarus, astracus fluviatilis, hommard*: زلعطان بحرى, اربيان, روبيان

[4] ܡܓܢܕܪ NÖLD. *Ns Gr.* 39. 190. MACLEAN *WB* 176

Schlamm eingegraben und in schlafartigem Zustande gefunden Theophrast, Aristoteles und danach Plinius u. Athen. VIII, 331[d]. 332[b] LENZ 496. BREHM 181.

Aufgepflügte Fische: LIEBRECHT, *Zur Volkskunde*, 1879, 127. Man wird an den Schlammbeißer, *Cobitis fossilis*, ungarisch: „der gegrabene Fisch" zu denken haben (OKEN 283, BREHM 288), der zur Familie der Karpfen zählt. Sein Mund ist von zehn Bärteln umgeben. Die Karpfen dürften von diesen Bärteln, *cirri oris* benannt sein: בינתא, ביניתא Haar!

Es ist nicht ausgeschlossen, daß 'ב talm. auch Fisch allgemein bedeutet, wie بنّى DOZY I 116. Genauer gewiß, wie im Arabischen, بنّى (FRAENKEL 122) eine Karpfenart *Cyprinus Binny Forsk.* (FORSKÅL 71) = *Barbus Binny* (Dr. FRANZ WERNER, brieflich). FLEISCHER zu SEETZEN IV 516 und zu LEVY I 285: *binnī*, WBB: *bunnī*. *Benni* d. h. *binnī* bei Aleppo, RITTER *Syrien* II 1690.

4. ܢܝܠܕܢܐ BB in der Erklärung zu μαινίς[1]: ein kleiner, dem bei den Ārāmäern *geldānē* genannten ähnlicher Fisch. CARDAHI ܢܝ 1) kleine Fische 2) إربيان. נילדני kleine, in Salz eingelegte Fische Tam 32[b] *ZDMG* 45, 325. נ' דבי נילי Ber. 44[b] Kt 105[b]. Irrig statt הרסנא Kerit 6[a] Hor 12[a]. Hg 606, 11 Hild. *Aruch* III 247[a]. נילדאנא Snh 100[b] nach den Gaonim HARK. 145 und *Aruch* sv, wo בהמה nicht in דג zu ändern ist: Haut. נילדנא דימא per ironiam hyperbolicam (BXTF 429) von R. Aši gebraucht, ist kein besonderes Tier.

5. 6. נירויתא[2] geonäische Quelle bei *Aruch* VI 323[a], 3, nicht der talm. Vogel נוריתא, sondern (*ܢܝܪܬܐ, *ܢܝܪܘܬܐ), ܢܝܪܘܬܐ, Jac. Edess. *Hexaëm.* Leyden 45[r]: ܢܠܘܪܘܬܐ aber Bar Kēfā Paris 132[v] ܢܝܪܘܬܐ 132[r] ܢܝܪܬܐ, wie sonst bei Syrern, entstellt: ܢܝܒܪܬܐ, BA 2722, ܢܝܒܪܘܬܐ DBB 453, ܢܝܪܝܬܐ BA PSM 659, AUDO, CARDAHI. Richtig: ܢܝܪܘܬܐ ܕܢܘܪܐ DBB 520. Es ist der pfeilförmige (ܢܘܪܐ √נרר) Fisch, was zu den Aalarten paßt. In's Arabische als جرّيث, جرّى aufgenommen, FLEISCHER zu LY I 432[b] FRAENKEL 121. LANE 401[b]. 404[c]: ein schuppenloser Fisch, den die Juden nicht essen. Es steht syrisch neben ἔγχελυς, ist jedenfalls eine Aalart, man könnte, um den Synonymen gerecht zu werden, etwa *Muraene*[3] übersetzen.

[1] *Sparus Maena*, Laxirfisch, OKEN 227, im Syrischen BA u. DBB 1023 unübersetzt, = عرى oder جرى PSM 2024. 2026. Dazu عربا DOZY: pajot. Armen. Lehnwort: HÜBSCHMANN 364 [2] Siehe Nr. 23. 50. 65

[3] *Muraene*, μύραινα HOFFM. *Op. N.* 140, dazu NÖLDEKE, *ZDMG* 35, 498, talm.

Die geonäische Tradition setzt es bei *Aruch* zu פומיתא Mak 16ᵇ u. Parallelst. Da dies ein sehr kleiner, aalartiger Fisch sein soll, könnte man 'פ durch Leinaal, Querder, die Larve der Sandbricke, *Lampetra planeri*, BREHM 488, wiedergeben[1]. BERGGREN, *Drogues simples* ms: Lamperta, lamproie سمك حيات d. i. Schlangenfisch, Aal.

7. ܙܪܓܐ aus Bar Kēfā *Hexaëmeron* bei PSM 948: Fisch, den die Färber verwenden. Sonst nur bei AUDO: Fischname. Es ist ein Mißverständnis QUATREMÈRE's. Die von ihm benutzte Pariser Hs. hat: ܐܝܟܢܐ ܕܐܦܪܝܡ ܕܙܪܓܐ ܕܚܕ ܡܢ ܢܘܢܐ ܕܝܡܐ ܕܡܫܟܗ ܡܢ ܣܡܐ ܕܨܒܘܥܐ ܢܣܒ ܠܐܘܣܛܐ ܘܠܟܘܡܣܘܬܐ ܢܣܒ ܕܣܡܐ ܘܟܪܟܐ ܕܡܐܢܐ ܕܐܪܓܘܢܐ ܕܟܘܡܐ ܡܠܟܝܐ ܘܠܐܣܛܪܛܝܓܘܬܐ.

Die Vorlage Bar Kēfā's, Jak. Edess. *Hexaëm.* 46ᵛ hat richtig: ܙܪܓܐ ܕܚܕ ܡܢ ܐܝܟܐ ܕܢܘܢܐ ܗܢܘܢ ܕܡܫܟܚܝܢ ܡܢ ܡܬܥܒܕܐ ܕܒܠܐܬܐ ܕܨܒܘܥܐ ܐܝܟܢܐ ܡܢܗ ܕܐܦ ܠܐܘܣܛܐ ܘܐܦ ܠܟܘܡܣܘܬܐ ܘܠܟܪܟܐ ܘܠܐܘܣܛܪܘܬܐ ܐܣܛܪܛܝܓܘܬܐ ܗܡܫܬܐ ܐܠܡܘܢܝܢ ܢܫܡܬܐ ܡܢܗ ܡܗܘܡܝܬܐ ܡܢ ܗܘܝܢ ܡܗܘܝܢܬܐ ܕܢܫܡܬܐ ܕܐܝܟ ܟܡܐ ܕܟܠܐ (sic): ܡܢ ܐܝܟܐ ܢܘܢ ܐܦ ܙܘܟܐ ܗܘ ܐܝܟܐ ܘܡܟܟܐ ܕܐܪܓܘܢܐ ܕܟܟܪܐ ܕܡܟܟܐ ܐܠܐ ܠܝ ܡܢ ܕܟܐ ܕܢܟܪܝܐ ܡܬܥܒܕܐ . . . .

Ich kann die Quelle dieser Angabe nicht nachweisen; es scheint eine Nachricht über sperma ceti, Walrat, BREHM 640, darin zu stecken.

8. ܗܙܪܒܐ DBB 623 هزبا, 'ܗ AUDO, BRUN, CARD., dieser auch: 'ܗ, ܫܠܦܐ هازبى BA, CARD., ܗ̈ AUDO = ܓܡܘܫܬܐ ܢܘܢܐ. Dazu CARD. 518 ܗܡܫܝܢܐ الهازباء lies ܗܡܫܐ! Vgl. ܗܡܫܐ ܢܘܢܐ DBB 1228. DOZY hat: هَازَبَآء, هَازِبَى 1) aus BA BB; 2) ein kleiner Fisch mit 2 Rückenflossen; 3) fretin, menu poisson. VULL. II 1439.

9. ܙܓܪܐ زجر BA DBB 675 PSM 1082, AUDO. CARD.: ein großer Fisch: الزَّجَر. Arab. زَجْر entlehnt FRAENKEL 122. VULL. II 503 = شيم.

10. חיפושא (חופשי Hg 545, 6 HILD. חופאשי 131ᶜ, 3 Ven., איפושא MsM) ein schuppenloser Fisch Az 39ᵃ. חפיתא jAz II 42ᵃ, 33 Cant r

u. targ. zum מוראנא Eingeweidewurm, Made geworden. Syr. im Physiol. LAND. c. 48 ܡܘܪܢܐ ܕܐܝܟ ܚܘܘܐ ܡܬܚܠܛ ܥܡ ܡܘܪܢܘܣ. Die Begattung der Muräne mit der Schlange, AHRENS cap. 67 p. 61 Übers. u. HOFFM. z. St. Bar Kēfā *Hex.* 132ᵛ: ܙܡܘܪܝܢܐ = σμύραινα Arist. *H. A.* I 5, 2 *Part. An.* IV 13, 3. HÜBSCHMANN 518: *miurenēs.* מוריונאש Mose Benvenisti, *Pnē Mōše* I Nr. 3. مرين STEINSCHN. *Heilm. d. Ar.* 1856

[1] Nicht Scholle. Hg. HILD. Glossar. Irrig: KOHUT VI 322ᵇ LEWYS. 274 LY IV 12

1, 4 wird auch ein Fisch sein. Ersteres nach BACHER's *Perser* (Sal. b. Sam. p. 28 hebr.) سگ ابی = כלב המים, natürlich nicht = كلب الماء Biber oder Fischotter, sondern ein Fisch. كلب البحر 1) *chien de mer, requin* würde passen (DOZY). 2) = كلب الماء = *rašal*, ein Fisch (DOZY) ist ein reiner Fisch, nach Dr. FRANZ WERNER in Wien (brieflich) ist *Kelb el-Moje, Kelb el-Bahr* = *Hydrocyon Forskalii*, der auch *rašal* heißt (FORSK. 66) und der Phager (s. Nr. 95) der Alten sein soll (OKEN 330).

Abzuweisen: BOCH. I 42b, 26 (= חיפושית = κάνθαρος auf einen Fisch übertragen: *Sparus cantharus* Arist. *H. An.* VIII, 13 ist aber ein reiner Fisch OKEN 229), LEWYSOHN 269 (ἑψητός und Nonnat, was LEVY IV 377a, 3 vu arglos nachschreibt) und KOHUT III 467.

11. חמרא דימא Az 39a wohl nur Übers. von ὄνος Arist. *H. A.* 9, 25. Ael. *H. A.* 6, 30. ܐܘܢܝܣܩܘܣ tr. Honein ὀνίσκος DBB 75.

12. ܫܢܘܢܐ BHebr bei PSM 1377. DBB 623. 776. AUDO: ܢܘܢܐ ܡܥܪܝܬܐ ܫܘܥܝܢܐ. — ܫܢܘܢܐ BA = ܢܘܢܐ ܫܘܥܝܢܐ, ܚܢܒ ܡܐܗܐ, هازبى BA Nr. 4078, BB ܚܢ ܡܐܗܐ (PSM ܢܘܢܐ ܚܢ ܡܐܗܐ PSM 1666), arabisch übersetzt: رضراضى und صخرى BA BB CARD. Übersetzung von: πετραῖοι Arist. *H. A.* IV 11, 5 Athen. VII 305b. XIV 649b Hauptstelle Galen VI 718 u. Athen. VIII 355 opp. πελάγιοι. Jes. 11, 8 neusyr. nach MACLEAN 107 Druckfehler für ܫܢܘܡܐ.

הַרְסָנָא (so, הרסאנא BACHER, Sal. b. Sam. 43 hebr.) jAz II 42a, 15 חוורנס (KRAUSS sv) l. חרסן, b 38a dafür: kleine eingesalzene Fische. Sonst b.: כסא דהרסנא[1] diese kleinen Fische mit Mehl zubereitet Sabb 37b 108a Beṣa 16a Az 38a Joma 84a Bb 60b Hg 193, 13 HILD. עציצא דהרסנא Bb 144a. ה׳ סריא Hor 12a Kerit 6a MsM für גילדנא. Hg 606, 11 HILD.

13. ܛܪܝܬܐ cod. HUNT. PSM. 1475 سميكاة pisciculus siccari solitus, 1482: pisciculus salitus (BA ܛܪܝܬܐ سميكة). AUDO: ܢܘܢܐ ܙܥܘܪܐ. BRUN. pisciculus. cf. טרית.

14. ܝܡܡܐ BA 4469 PSM 1602 ܝܡܡܐ = يمّ Teich- oder Sumpffisch. ܝܡܡܐ BA Paris DBB 848 n. 1. AUDO u. CARDAHI aus BB ܝܡܡܐ. DOZY يمّ aus BA BB, aber يمام البحر aus Ibn Baiṭār: Trygon Pastinaca BREHM 473 Stechfisch, was zum Sumpffische der Syrer nicht paßt. S. Nr. 94.

---

[1] כסא nicht zu כסתא Häcksel, Viehfutter zu stellen LY II 362. תבנא וכסתא *Gaon.* Joel MÜLLER 105

15. כוורא d. i. קְוָרָא[1] trotz Toß. Mk 11ª kein Fischname, sondern Fisch: כוארא pl. כוארי Bb 73ᵇ ms., Hg 55, 16 545 lZ Hild. 131ᶜ, 11 Ven. Eškōl II 147ª, 13. Talm. u. Targ.-edd. כוורא Beṣa 24ᵇ Taan 24ª, 4 Mk 11ª, u Git 36ª, u. Par. L. Löw, *Graph. Requ.* I 56. Kid 72ª, u Bm 12ᵇ Bb 73ᵇ 74ª. Ḥull 67ª 109ᵇ, u jSabb VII 10ª, 43. Neben Fleisch: Sabb 140ᵇ Hg 55, 16 112, 11 546, 23 Hild. Targum s. Ly, *TW sv.* Ps. 8, 9 auch Lagarde (Nestle), Hiob 41, 26 auch Masnut, *Maajan Gannîm* z. St.

16. כלבריא Kopf von 'כ Hildesheimer, die Vatican. Hs. der Hal. ged. 34 lies כל בריא (בריה) Hg 234, 1: Kopf keines Geschöpfes.

17. ܠܘܝܬܢ Jak. Edess. *Hex.* 45ʳ Citat aus Ps 104, 26 Hoffmann zu Ahrens 71 Übers. nur das hebr. לויתן. Dieser gilt bei den Juden für einen Fisch (Alphab. b. Sira 5ª Steinschn.), sogar für einen reinen (Sifra Šem. 49ᵈ Weiss, TḤull III 506, 8 b 67ᵇ). Das Wort schon im Mišnischen nur biblische Reminiscenz.

Leviatan: Grünbaum, *Gesamm. Aufs.* 127. Ad. Löwinger, *Magyar Zsidó Szemle* 1904, 374 ff. Bartolocci I 546. Bacher, *Maimuni's Bibelexegese* 61.

18. نُفلا neusyr. Seeungetüm, nach عنقاء. Nöld., *Ns. Gr.* 6 Maclean 217: whale, ein breiter Fisch. PSm 2447.

19. جِزا ein Seeungeheuer, Leviatan DBB 951. PSm 2849. Ein gehörntes Seeungeheuer עיזא דימא Bb 74ª. RAši, der den Ausdruck gebraucht, kann an den Hornrochen gedacht haben (Lewys. 271). Irrig ist die Glosse Jalk Gen 15 f. 4ᵈ. Vgl. κριός Seeungeheuer Ael. *H. An.* IX, 49; *aries*, Seewidder, Plin. IX 44, 67 soll der Schwertwal, Orca gladiator sein. Brehm 601.

20. עכבר שבים Ḥull 126ª soll ein Fisch sein. Übersetzung? Mus marinus Plin IX, 19. 35 unbestimmt. Vgl. فار البحر, فار بحرى Dozy: Stechroche. *Far*: Forsk XIII. 67: Esox.

21. פרא (crrpt ארא, נירא, פדא) Gaon Hark. 23 RChan. und *Ar.* bei K VII 348. 407 Az 40ª: reiner Fisch, dessen Kopf dem der unreinen Fische ähnlich ist.

Abzuweisen: Lewys. 254 οὐραῖα, Schönhak Nr. 175 ophidium, Kohut I 265 ὄρκυς, Jastrow I 113 raja.

22. ܦܣܦܣܝ DBB 1644 ein mächtiger Fisch, mit dessen Haut man

[1] Vull. *app.* zend. 1549 كنا, *kenara*, nicht ܡܠܐ wie V. meint, sondern crrptes כוורא

Holz poliert, = السفن. PSM 3326. سفن DBB 1393, 9 zu σηπία, ܣܦܢ, 1346, 3. Der Fisch, dessen Haut zum Polieren dient, auch bei Maim Kel 16, 1 p. 137 DRNBG. (*ZDMG* 45, 700) سفن (gegen KRENGEL, *Hausgerät d. Mišna* p. 18 n. 4) = Raja Sephen FORSK 17 سَفَن, auch sifen, sif (DOZY سفين ange, Engelhai) der Chagrinrochen (OKEN 48). Zum Polieren verwendet: Katzen-, Panther-, Riesen-, Stachelhai und Hammerfisch (OKEN 54—63) Katzenhai *Scyllium catulus* zum Glätten hölzerner und eiserner Geräte (BREHM 455) Eishai, *Laemargus borealis*: mit der Haut poliert man allerlei Geräte (BREHM 460).

23. צלובחא Az 39ª Hg 131ᶜ, 1 Ven. 545, 5 HILD. (RḤan. u. Drucke צלופ', MsM falsch צלונ'). *Aruch*: arabisch ebenso; ein langer, runder, schlangenförmiger Fisch, so glatt, daß er entschlüpft, wenn er nicht bestäubt ist. צלובחא für שילפוחא schreibt KOHUT dem *Aruch* für Az 40ᵇ, 4 irrtümlich zu; es ist nur *Aruch's* Zitat ungenau. سِلْبَاح FRAENKEL 122 aus dem Aram. سلباحة DOZY: Seeaal, Conger conger (γόγγρος). S. ob. 5.

24. ציונתא talm. Fischname? BACHER, Sal. b. S. Nr. 904: ماهى ضون ميل Fisch wie Meilenzeiger, צִיּוּן? BACHER aO 94 deutsch. Vgl. צחנתא?

25—26. 1) קברנונא Ar. ms ein Wort, Az 39ª, 2) קדשנונא u. 3) שפרנונא dürften aus dem Griechischen übersetzt sein. 2) An heiligen Fischen fehlte es in Syrien nicht; bei Griechen ἱερός Athen. VII 282f. 327a. Ael. *H. An.* 8, 28. Über heilige Fische in Ägypten wird vielfach berichtet. 3) Καλλίχθυς Athen. VII 282ª 328ª LENZ 515. Trotz LEWYS. 266f. LY. III 360. IV 243 unerklärt.

27. ܡܣܪܐ verschrieben aus ܡܨܪܐ (FRAENKEL) Halmknoten ܚܬܠܐ in ܚܬܠܐ ܙܒܪܐ verlesen, große Schildkröte, dann حيتان كبار كالتنّين DBB 1759 BA bei PSM 3570, daher bei CAST. 790 *pisces maiores*.

28. ܩܠܐ piscis CAST 798 ob auch ein Mißverständnis? Oben Nr. 15 n. Vgl. قلا poisson du lac de Bizerte. DOZY aus Edrīsī. قلارية FRAENKEL 123 aus dem Fischverzeichnisse *Jaḳūt's* I 886, καλλαρίας. *Cal*, Macropleronotos niger, Schwarzfisch, RITTER, *Syrien* II, 1618. 1074. Vgl. clarias *REJ* 27, 126.

29—35. ܩܡܚܘܢܐ ein beschuppter Fisch, ܡܩܠܩܣܐ, BHebr. *Menārat ḳudšē* f. 48ᵇ. Aristides bei PSM 4029, sonst ܩܡܚܘܢܐ 4031. BA PSM 351 DBB 1968. ܩܡܚܘܢܐ CARD. ܕܩܡܚܘܢܐ ܡܪܙܐ GOTTHEIL, *Syr. Folkl.-Medic.* 190 Nr. 10, ܕܩܡܚܘܢܐ ܡܪܙܐ Nr. 33, *turbot*, einmal irrig

carp übersetzt. AUDO: ܫܒܘܛܐ ܢܘܢܐ ܕܦܪܬ ܡܫܡܢܐ ܕܡܬܩܪܐ ܣܘܐ ܗܘ ܘܪܒܐ.

شبوط zu: a) ܐܦܪܬܝܬܐ PSM 351 BA ܫܒܘܛܐ, DBB 268 ܫܒܒܘܛܐ l. ܫܒܘܛܐ nach DUVAL Εὐφράτος ἰχθύς, er wird nach LANE 1496[b] vom Euphrat nach Aleppo gebracht.

b) BA BB AUDO PSM 1729 zu ܦܓܦܓܐ ('ܦ DBB 892, ܦܓܦܢܐ Lex. Adl bei PSM): daher BRUN 239 rhombus piscis, turbot.

c) ܣܩܪܐܘܣ ܡܚܠܠܐ LA ܡܚܠܐ DBB 891 κίχλη πετραία Gal. VI 718 Athen. VII 305[b] turdus saxatilis Plin 32, 53 Ende *Crenilabrus melops*, *Goldmaid*, BREHM 199. (Dasselbe ist: ܡܚܠܠܐ PSM 1669 „nomen plantae").

d) σκάρος BOCHART *Hieroz.* I 43, 60! DBB 1386. PSM 2712. 2723. BHebr. *Menārat ḳudšē*: Alle Fische haben krumme und scharfe Zähne, mit Ausnahme des ܣܩܐܪܘܣ l. σκάρος Athen. VII 319[e] aus Arist. (Plin XI, 61). *Menārat ḳudšē* 48[b]: Arist. H. A. II 13 ܘܡܠܘܗܝ ܢܘܢܐ ܥܩܠ ܢܒܝܫܢܐ ܘܡܚܪ̈ܒܬܐ ܣܒܝ ܣܩܪ ܡܢ ܣܩܐܪܘܣ ܢܘܢܐ *Menārat ḳudšē* 49[a]: ܡܢ ܢܘ̈ܢܐ ܕܝ ܣܩܐܪܘܣ ܒܠܚܘܕ ܡܦܠܓܪܐ der einzige wiederkäuende Fisch Arist. H. A. VIII 2, 4. Athen. a. O. *Physiol.* LAND Nr. 72f. 100[v] ܐܦܠܐ ܢܣܒ ܐܝܬ ܒܗܘܢ ܕܡܦܠܓܪܐ ܐܠܐ ܐ̄ ܢܘܢܐ ܕܢܩܪܐ ܐܡܪܐ (so) ܣܩܘܪܘܣ ܕܡܬܩܪܐ. ܣܩܪܘܣ, ܣܩܘܪܘܣ *Physiol.* LAND u. AHRENS c. 94 p. 25 n. 71 Übers. = DBB 1322.

مسقار vulg. für ابو مصقار DOZY; skaros armen. HÜBSCHM. 518.

e) κέφαλος cod. HUNT. PSM 3694, danach JASTROW sv. irrig *mullet, cephalus!*

شَبُّوط aus dem Aram. entlehnt. FRAENKEL 122. 'شَ DBB 1386, 'شُ CARD., شيبوط BB.

Talm. שִׁבּוּטָא die einzige der 700 Arten reiner Fische, die mit den Exulanten aus Babylon nicht zurückkehrten Taan IV 69[b], 42. Fleisch geschätzt (FORBIGER, *Rom* I 59) Sabb 119[a] Kid 41[a], sein Hirn schmeckt wie Schweinefleisch Ḥull 109[b] (ob Reminiscenz an ܫܒܛܐ eingesalzenes Schweinefleisch DBB 1928, 3??). Pes. 112[b]. Sabb. 110[b]. Bk 55[a]. Sah 58[b].

Gaonäische Schultradition identifiziert die spanische Makrele mit כופיא[1] und dies mit שבוטא. Haj Machš. 6, 3 Maim. zu 6, 2: קוליס — شبوط im Maghreb. כופיא (מררת) wird von der Tradition für einen

[1] Abzuweisen: gobio (BRÜLL V 126) chupeṫe (LEWYSON 252) κωβιός u. chipia (KOHUT, *Nachtr.* 52).

Fisch gehalten, dessen Namen جوفى arabisiert sein soll, FRAENKEL 123. Spätere haben *sibbūṭā* irrig für den Stör gehalten (SCHÖNHAK Nr. 171 LEWYS. 265). Auch Thun ist falsch (SCHWARZ, *Heil. Land* 307); das richtige turbot LUNCZ zu SCHWARZ, *Heil. Land* hebr. 380.

Der Name, von ܫܒܛ, Metall treiben, strecken (*Pflnzn.* 239 DBB 1928) geht auf die wie breitgeschlagen aussehende Form des (BREHM 225 Abbild.), Rhombus maximus, Steinbutt, turbot, ῥόμβος im Euphrat u. Tigris häufig VULL. II 408: FLEISCHER zu LY IV 678 und zu SEETZEN IV 517. III 498. Daher auch DOZY, der aber zu *šabbūṭ* noch: 1) Uranoscopus scaber, in Euphrat u. Tigris, aus Ibn Baiṭār; 2) carpe; 3) = شابل l'alose, im Maghreb, was mit Maimuni's Angabe zu kombinieren ist.

36. שברירים Mech 68a, 8 FRIEDM. ist schwerlich ein Fisch oder Seetier, obwohl es kombinierbare Fischnamen gibt. شبار صغير u. كبير, أشبور, شبّور, شابورة. Verschieden davon اشبارس σπάρος. DOZY.

37. תויכמידא Pes r 119b n. 77 FRIEDM., kein „großer Meerfisch" KRAUSS 584, sondern תוכברא, wie LY *TW* emendiert. תוכבר Pes 74a, *Aruch* kennt dafür LA תוך ובר = Mech 7a, 8 FRIEDM. jPes VII 34a 50.

38. תורא דימא unreiner Fisch Az 39a, wohl Übersetzung von βοῦς θαλάσσιος, eine Rochenart (LEWYS. 270). Hebr.: השור הימי (der am Sabbat ruht und gefangen wird: *Ḳobeṣ al jad* IV 40). In den *Toledot Alexander* (*Ḳobeṣ al jad* II 47 u. 78): tunicas factas de vitellis marinis ist wie LÉVI p. V bemerkt vetus u. vitulus verwechselt: זקן הים und: עורות הדג הנקרא לאלמהרים = المهريم, LÉVI z. St.

39. 40. תנין biblisch-hebräisch, daraus ܬܢܝܢܐ DBB 1760, 13 2076, 1 (NESTLE, *Glossar* ohne *a*) und aus diesem تنّين, FRAENKEL 123. SCHRADER, *Reallex. d. indog. Altert.* 245 kombiniert damit nach LEWY, *Semit. Fremdw.* 14: θύννος.

Syr., nach PSM 4464 auch ns, aber nach MACLEAN s. v. nur as. Es steht für κῆτος: ܡܬܒܗܠܐ ܐܘܩܝܢܘܣ ܬܢܝܢܐ ܪܘܪܒܐ und: ܡܬܒܗܠܐ ܪܘܪܒܐ ܐܘܩܝܢܘܣ ܬܢܝܢܐ, später: ܡܬܒܗܠܐ ܐܘܩܝܢܘܣ ܬܢܝܢܐ Jac. Edess. *Hexaëmeron* ms Leyden 44v Gen. 1, 21 התנינים הגדולים, für δράκων DBB 590—595. 821 für δρακοντία ܚܘܝܐ ܬܢܝܢܐ DBB 591. 1993 s. PSM 4463. תנין in jüd. Quellen: Drache z. B. *REJ* 41, 180 BRÜLL X 117. Übersetzerwitz: Draguignan מקום תנין GROSS, *Gallia Judaica* 170.

Κῆτος (auch pal.-syr. SCHULTHESS 179) ܩܛܘܣ — ܬܢܝܢܐ zitiert BHebr *Menārat ḳ.* ms 48b aus LXX Gen. 1, 21 κήτη قاطوس ملهه

DBB 1690. 2076 ܩܐܛܘ 1697. ܩܐܛܘܣ 1771. ܩܘܛܝܢܐ 1715 (ܩܘܛܐܠܝܬܐ BA PSm 3506). PSm 3601. Land c. 77 n. 80 Ahrens c. 95 p. 71. 73. 74 u. Hoffm. z. St. — ܩܐܛܘܕܝܣ κητώδης BHebr. *Menārat ḳudšē* ms. Türk. *kajtas*.

Φάλαινα balaena ܦܐܠܝܢܐ, nicht χελώνη PSm 1661 ܦܐܠܝܢܐ BHebr. *Menārat ḳudšē* ms 49r PSm 435. Türk. *faljanoz*. Baleine: Raši Bechor 9b. *Or zarúa* I 141a (Wellesz, Isak b. Mose *Or Sarua* 1905 S. A. 50): „Häringe die man in Walfischen findet." תלקסיתיה Sam. Gen. 1, 21 Kohn *Z. Spr. u. Lit. der Samar.* 149 al+κῆτος. Nöld. bei Geiger, *jZ.* VI 211 = θαλασσόκητος. *ZDMG* 39, 185. 206 n.

II. Griechische Lehnwörter.

41. Ἀβραμίς ܐܒܪܡܝܣ BA 93 ابرميس; ܐܒܪܐܡܝܣ BA PSm 19, ܐܒܪܐܡܝܘܣ DBB 20 Honein: ابراميس. אברומא Suk. 18a. Ein Nilfisch, Athen. VII 312b. ابرميس Dozy, soll nach Heinemann, *Archiv d. Judent.* 1842, 118 mit بورى identisch sein. S. Nr. 73.

42—45. Ἄσπρος, λευκός, μαῦρος und ἱέραξ? אספרין, מורן Gen r 7, 4 und Theodor zur Stelle p. 53. *Monatsschr.* 38, 14. לכיסא jKil I 27a, 73, לכיס jBm II 8b, 59. ירוקא, ירקא Krauss 94. 317. 334.

46. Ἀφύη TḤull III 506, 4 אנפיא (LA נפיא) lies mit b 66a אפיאן, עפיין, Hg 545, 1 Hild.: עפיה *Engraulis encrasicholus, Sardelle, Anchovis* Brehm 383. Der Golf von Alexandrette reich an Sardellen Ritter, *Syrien* II 1845.

Zu den gr. Sprichwörtern ἀφύας πῦρ: כדי צליית דג קטן und ἀφύας εἰς πῦρ כמן ימא לטיגנא Sachs II 1. 7. 197 und Leutsch, *Corp. Paroemiogr. gr.* II 11 Nr. 64 n.

47. Βάτος, βατίς ܒܐܛܘܣ *tr.* BHebr. *Menārat ḳudšē* ms. באטי Az 39a eine Rochenart, nach dem Vorkommen etwa *Raja Rhinobatos, Engelrochen*, im Arabischen Meerbusen. Oken 46.

48. 49. Δελφίν, der Delphin auch bei Homer zu den Fischen gerechnet, Buchholz 144 *tr*: ܕܘܠܦܝܢܘܣ, ܕܘܠܦܝܢܘܣ BHebr. *Menārat ḳudšē* ms. 49a ܕܘܠܦܝܢܣ, ܕܘܠܦܝܢܘܣ PSm 826, ܕܦܝܢܘܣ Ahrens p. 76 Uebers. — ܕܠܦܝܢܐ DBB 578. Card. Es wird sich wohl auch eine gr. Form *δολφίν finden. ܕܘܠܦܝܢܐ ܡܢܗ ܐܦ ܢܩܠ ܕܡܠܝܛܝܢܘܣ. Jak. Edess. *Hexaëm.* 44v u. Bar Kēfā *Hex.* f. 29 ܕܘܠܦܝܢܐ. (Im Sinne von δελφίς Kriegsmaschine Ahrens 56, 7) DBB 542. Tychsen c. 32. PSm 839. Audo (auch das Sternbild). PSm aus Wright *Ap. acts*

91 u. *Sanct. Vit.* 58ᵛ. Genauer: ܕܘܠܦܝܢܐ CARD. דולפינין TBech I 535, 1 (b 8ª = בני ימא[1]), דולפנין Mech. Hoffm. 105 KOHUT, *Nachtr.* דלפנין *Igg. Baale Chajjim* V 10 p. 206 LANDSBERGER. DURAN, *Magen Abot* 64ᵇ. *Pithrôn Ḥalômôt* p. 71.

دِلِفين BB u. CARD., دُلفين DOZY, دولفين PSM 839. درفيل *ZDMG* 51, 313. Darfino BERGGREN 847 GRÜNBAUM, *gA* 223. BERGGREN, *Drogues simples* ms درفيل und ضرفيل.

Physiol. hat zu Delphin ܦܪܝܘܢܐ (NÖLD., *Mand. Gr.* 130) πρίων (HÜBSCHMANN 375) TYCHSEN, LAND ܦܪܝܘܢܐ ܡܣܪܣܪܢܝܬܐ u. AHRENS p. 7 n und p. 76 n. Daraus CARD. PSM 2403 = Sägefisch. Delphin bei den syr. Glossogr. auch تمساح, Krokodil.

50. Ἔγχελυς Aal. Jac. Edess. *Hexaëm.* 45ʳ ܣܠܘܪ̈ܐ ܡܠܐ ܘ ܢܘܢ̈ܐ ܘܐ̈ܠܫܬܐ ܘܐܢܟܠܘܣ 45ᵛ: ܢܘܢ̈ܐ ܕܡ ܗܠܝܢ ܕܣܠܘܪ̈ܐ ܘܐܢܟܠܘܣ; entstehen im Schlamme (ܣܝܢܐ) = Bar Kēfā *Hex.* ܐܢܟܠܘܣ DBB 211 BA 3444: Seefisch, dem مرميج ähnlich PSM 273. 1029. Schuppenlose Fische: ܣܠܘܪ̈ܐ ܘܐܢܟܠܘܣ BHebr. *Menārat ḳ.* ms 48ᵇ. 49ª: ܠܗ ܢܩܠܦܬܐ ܠܐ ܐܦ ܘ ܐܠܦ̄ܐ ܕܪܡܐ ܠܐ ܐܢܟܠܘܣ ܘܣܝܢ Weiter a. O.: ܘܐܢܟܠܘܣ ܐܢܟܠܘܣ. ܕܡ ܟܡܐ̈ ܡܫܬܠܐܢ ܕܚܝ̈ܫܐ ܣܠܘܪ̈ܐ *Acta Mart.* Paris 4, 515 bei BROCK. — DBB 211 ἐγχελύδιον, Aälchen ܚܠܟܘܢܐ. انكليس FRAENKEL 122, DOZY auch انكليز. Ankalys. RITTER, *Syrien* II 1617 aus Abulfeda: im See bei Antiochia; vgl. 1201. Simmak Ingliz II 1689; enkelees HÜBSCHMANN 348. (426). مارماهى Schlangenfisch, FLEISCHER, SEETZEN IV 473. 518 zu III 501 = ثعبان سمك. Taban Samak (Dr. WERNER briefl.) FORSK XIV. سمك ثُعْبان DOZY. Auch سمك حيات BERGGREN, *Drogues ms*: Aal u. Muräne.

51—52. Θρίττα (θρίσσα)[2], thrissa Plin 9, 4. 32, 53.

טרית זו טמוני Sifrē II 354 Meg 6ª Num r 13, 17? aber jTrg Dt 33, 19 und Raši zu שפוני, so daß man ספלי טרית Ber 44ª, palästinische Tradition, Gefäße in denen 'ט in Handel kam, kombinieren könnte. 'ט in pal. Quellen[3], aram. טריתא (טרי?), er wurde wohl nicht bis Babylon exportiert. Ned. 6, 4. b 51ᵇ jVII 39ᵈ, 9 ist צחנה der weitere, 'ט

[1] R. Geršom: Meermensch, Raši: Sirene. II Trg Est 1, 2 p. 9, 10 CASSEL בני ימא. بنات البحر GRÜNBAUM, *Ges. Aufs.* 101

[2] Für das Lehnwort in Palästina sei angeführt, daß Dorotheus aus **Askalon** für den kleinen Seefisch θρᾶττα Athen. VII 329ᵈ θρῆττα, θρέττα sagte

[3] Im babli Ber. 37ᵇ טריתא mit Brot zubereitete Speise, nach *Kaftor wa-Feraḥ* ثريدة *Ḳāmūs* wie *Kaftor wa-F.*: in partem fractus panis in scutella ut affundatur iusculum vel lac

der engere Begriff (aus 'ט wird 'צ gemacht *Aruch* I 4). Az 2, 6. 7 T IV 467, 16 j II 42ª, 28. 35, b 35ᵇ 39ᵇ טרופה und שאינה טרופה zerstoßen, zerrührt[1] (nicht: zerschnitten LEWYS. 255 sondern = כתש Maim. z. St., minutal de piscibus Apicius IV 171—173). Nicht Sardelle, denn sie kam mit dem Kopfe in den Handel, während der Sardellenkopf — *encrasi* = *cholus!* — abgetrennt werden muß, sondern der Maifisch, Alsen, *Clupea alosa* OKEN 378 BREHM 379.

טרית[2] ein bestimmter Fisch, aber wohl auf eingesalzene, in Stückchen auf den Markt gebrachte Fische überhaupt übertragen: daher jNed. VI 39ᵈ, 9 was in Palästina טריתא heiße, nenne man in Babylon: צחנה und die gaon. Erkl. zu צחנתא: HARK. 184: טרית של דגים שהן צחנה.

צחנה ab odore viroso BOCH. II 481, 27 ein Haché aus kleinen Fischen Ter 10, 1 Ned 6, 4 Toßaf. u. RAšer Ned. 51ᵇ. Dasselbe, kein Fischname צחנתא דבב נהרא Az 39ª Suk 18ª, auch צחנתא, die dem Rabba b. b. Ḥana a. O. vorgelegt wird, trotz d. Komm. z. St. und BERLINER, *Beitr. Geogr. Babyl.* 23. 25. Ebenso Az 40ª wo RḤan. צחניתא (=ܨܚܢܬܐ), Snh 49ª 1Z, Gaon. HARK. a. O.: „In Babylon صحناة, denn dieser Dialekt steht dem Aramäischen nahe.“ Es ist dem Aram. entlehnt FRAENKEL 37 FL. zu LY.

ܨܚܢܬܐ PSM 3394 aus einer Stelle und AUDO: ܨܚܢܬܐ ܠܚܡܐ ܨܚܢܝ ܘܨܚܢܬܐ ܢܩܠ ܡܠܚܢܐ BRUN auch ܨܚܢܬܐ? 556.

صَحْنَاة geht auf den Fisch über. Maim. zu דג המצרי Machš 6, 2 ein kleiner, in Büchsen verpackter Fisch. VULL. II 510ᵇ das Gericht, aber *Lisān el-ʿArab* XVII 112 (BACHER, *Tanchum* 9) der persische, صير der arab. Name des betr. Fisches. Tanchum: „Maim. meint den in Ägypten صير, sonst bibī genannten Fisch“. DOZY I 856: صير = talm. ציר saumure und dann verschiedene dazu bereitete Fische. DE SACY, *Abdall.* 287 DOZY I 83 بسارية ὀψάρια (*ZDMG* 50, 621. 51, 295) statt صير une moenide ou ménole.

Muria wurde in Spanien (מוריים לאספמיא Sprichwort wie דגים לעכו!) von Sachverständigen nach einer bestimmten Geschäftsusance erzeugt, ohne unreine Fische; dasselbe galt vom חלק — nicht wie Raši sagt: Sardelle — sondern der Bodensatz des garum, allex, alec. Wie heute in Rußland Judencaviar, so wurde im Altertum „koscheres“ alec er-

---

[1] טרף LY sv. TSabb II 113, 3 XII 127, 15 Joma 4, 1 T III 185, 9 und sonst

[2] Abzuweisen: Triton, sachlich unmöglich LEWYS. 255. טרין BOCHART II 719. נטרין JASTROW, truitte! SCHÖNHAK. Auf die Aussprache kann die Analogie von חבית, דלית gewirkt haben: BACHER, *Tanchum* 56 n. 6

zeugt, allerdings nicht wie Plinius irrtümlich angibt e piscibus squama carentibus (31, 44 *REJ* 27, 127).

חלק (חילק) Az 2, 6 identifiziert R. Johanan mit טרית טרופה, d. h. es ist kein besonderer Fisch, sondern alec, wie aus Az 34b hervorgeht. Rab hält 'ח für einen bestimmten Fisch = סולתנית jAz II 42b, 27 b 39a.

סולתנית (KOHUT irrig aus σαρδίνη) THull. III 506, 4 b 66a jAz u. b. a. O. JLK LEV. 146a. 'סו Eškol III 66 u. d. Codd. Jore Dea 83; 'סל Hg 544 IZ HILD., RHan. *Aruch* III 416. im j nach dessen Gewohnheit aramaisiert: סולתניתא. Es wird neben ἀφύη genannt und könnte die im Mittelmeere in ungeheuren Mengen erbeutete Atherina, den Ährenfisch OKEN 368 BREHM 158 meinen, wenn man nicht in Palästina, wie das kaufende Publikum noch heute, Anchovis und Sardelle für verschiedene Arten gehalten hat, während jener die eingelegte, dieses die eingesalzene *Engraulis encrasicholus* ist.

Ährenfische kaum den Eiern entschlüpft werden aus dem Wasser geschöpft und sind am Mittelmeere ein äußerst beliebtes Gericht (BREHM 158). Bei ihrer Kleinheit können unreine Fischchen beigemischt — ערבון — mitgefangen werden, daher hält Rab ihren Genuß nicht für unbedenklich.

53—56. Θύννος THull III 506, 5 b 66b Az 39b fünf Fische, deren Schuppen ausfallen, wenn sie aus dem Meere gezogen werden[1]. Es sind meist kaum beschuppte Thunarten gemeint.

a) Κολίας. s. unten S. 564.

b) Πηλαμύς פולמוס l. 'פי, b אפונס Thynnus (SCOMBER) sarda, der mittelländische Bonit OKEN 196. 198, im babli פלמודא Az 40a, woraus البلمو FRAENKEL 123 mit *a* wie παλαμυδία Soph. sv und in Venedig: palamida. Zum *u* der zweiten Silbe SCHWEIGH. *Athen. Not.* II 347. Pelamys = sarda Salmas. Plin. Ex. 129 A 2. Sonst π. = der junge Thunfisch. Athen. VII 303b u. Plinius JACOBS zu Ael. *H. A.* XV 10. KRAUSS 459.

c) Ξιφίας כספתיאס l. כסיפיאס Athen. VII 314c Xiphias gladius, Schwertfisch, bei OKEN dritte Gattung der Thunfische, nackt, oder vielmehr mit kaum erkennbaren Schuppen bedeckt (OKEN 202). Das Fleisch der jungen Schwertfische gilt auch jetzt für vorzüglich (BREHM 86). Θύννος und ξιφίας nebeneinander Ath. VII 302b aus Arist. —

[1] עולה מן הים, bei den Syrern ܣܠܩܐ

DOZY I 686 سمك كوسج, VULL. I 657 خارماهى xiphias. KRAUSS 49. 294.

d) אכנם (in b unter Einfluß des vorhergehenden ξιφίας in אכספתיאס mit vielen Varianten entstellt) l. אכנים ἐχενηῖς Echeneis remora, Schildfisch, der Schiffshalter der Alten, wie die Thunfische zur Familie der Makrelen gehörig, mit kleinen, klebrigen, glänzenden Schuppen (BREHM 117), bei OKEN 162 noch als schuppenlos und nackt beschrieben. Echeneis gegen meine Bemerkung zu KRAUSS 294. Syr. tr. ܐܢܝܡܘܣ DBB 211, ܐܢܝܠܘܣ BA PSM 272, ܐܦܪܢܝܣ LAND c. 81 ܐܟܢܝܣܘܣ AHRENS: لحخو الاقل p. 25 u. 75 Übers.; HÜBSCHM. 349. — FORSK. XIV قَيْدة Echeneis Naucrates oder قمل القرس pediculus Squali Carcharias, s. Nr. 57.

e) Θύννος *Thynnus thynnus*, Thunfisch (ܬܘܢܢܘܣ *Menārat ḳ.* ms 49ᵃ ܐܡܠܐ ܗܘܐ ܢܡܡܠܟܘܬ: ܡܟܬܒ ܗܠܡܐ ܕܕܘܢܟܗ ܐܠܠܗ ܐܬܠܡ ܐܡܬܝܢ ܘܪܘܚܐ ܢܒܐ ܐܣܘ ܘܐܡܝܢ ܐܬܡܟܠܬܐ, die Größenangabe nach Arist. *H. A.* VII 30, 4 aber, wie Plin IX 17, 1, die Schwanzbreite zwei Ellen, nicht fünf) אנתינים b. אטונם. טינם, טונם TKel Bm II 581, 3 Maim zu Kel 12, 8 DBG p. 119 u. RŠimšon = Ḥull 25ᵃ. Raši טונינא tonine = thon Ber 44ᵃ = Meg 6ᵃ (= Toß Ned 51ᵇ) zu טרית, Sabb 39ᵃ zu קוליים, Ḥull. 66ᵃ zu סולתנית *Ar.* tonnina I 189ᵇ IV 100ᵃ. اتونس = تون FRAENKEL 125 u. DOZY aus *Jaḳūt's* Fischverzeichnis I 886 = تُنّ VULL. I 518. Maltesisch: itton FORSK. XIX.

57. Καρχαρίας *Squalus carcharias*, Hai, daraus NÖLDEKE, *Beitr.* 87 כרשא MsM כריש, *Ar.* כרישא Bb 74ᵃ, auch nach dem Zusammenhang ein Haifisch. *ZDMG* 50, 614: قِرْش SEETZEN IV 432, قِرِش DOZY, = Kerše VANSLEB und Kerš FORSK. Haifische in der Nähe von Beirut RITTER, *Syrien* II 442. Abzuweisen LEWYS. 271. KOHUT IV 343.

58. Κέφαλος tr. ܩܦܠܘܣ *Menārat ḳudšē* ms. 49ᵃ.

Sifrā Šem. 49ᵈ Fisch mit vielen Schuppen u. Flossen: קיפונות [שבים], LAA כפונית, כנופת, כפופת, כמפא KRAUSS 537 nicht κυπρῖνος LEWYS. bei KOH. VII 165ᵇ, denn RAbD liest שבים, ein Meerfisch. Es ist κέφαλος, das auch in's Armen. u. Türkische gedrungen ist, HÜBSCHMANN 518, Mugil cephalus, Großkopf im Mittelmeere. S. Nr. 73. Die Mugiliden zeichnen sich durch große, auch den Kopf bedeckende Schuppen und zwei Rückenflossen aus (BREHM 160). Auf den starkbeschuppten Leib und Kopf (OKEN 276) ist die Bemerkung des Sifrā zu beziehen. קיפלאות Sifrē II 355, כפליות Gen. r 98, 16 KRAUSS 294 ist kein Fisch und nicht κέφαλος JASTROW 660ᵇ.

59. Κολίας קליים האיספנן Sabb 22, 2 b 39ᵃ 145ᵇ TBeṣa II 203, 7 b 16ᵇ TḤull III 506, 5 (b אקונם), Machš 6, 3 Scomber colias Netzmakrele, eine Art Thun. „Spanisch" wie colias *sexitanus*: Sexi, *Südspanien*, Plin 32, 53. SCHÜRER[2] II 38 n.

60. Μύλλος ܡܘܡܓܠܐ DBB 1031, cod S ܡܘܡܒܠܐ. DOZY مول, مُل aus roman. moll = mullus, mulet. — אדם BOCHART, *Hieroz.* I 42, 16 mullus, irgend ein Mißverständnis. Ob aus כוורי דאדימי Beṣa 24ᵇ?

61. Νάρκη ܢܪܩܐ, Honein ܢܪܩܐ ܟܪܩܐ (AUDO) DBB 1210. 1278 رُعَّاد. Tr. ܢܐܪܩܘܣ BB, ܢܪܩܘܣ BRUN 371, νάρκη θαλασσία Diosc. I 174. PSM 2263. 2470.

Raa-ardh l. raādh: Dr. FRANZ WERNER brieflich: Malapterurus electricus, Zitterwels, BREHM 241 f: *raaš* der Araber. رَعَّاد SPRENGEL Diosc. II 429, DE SACY, *Abdall.* 145. 167 — SEETZEN IV, 516. STEINSCHN., *Heilm. d. Arab.* Nr. 887. 1934 aus *Kašef er-rumūz* trad. p. LECLERC Paris 1874: ناربا l. نارق — عقرب البحر — الرعد torpille. DOZY راعدة, BERGGREN, *Drogues ms* dazu رعادة. DOZY II 631 نارقا (بارقا, نارما) = عقرب البحر ist νάρκη. Armen. HÜBSCHM. 367. הדג המרעיש Ibn Esra Ex 7, 9 p. 17 Prag; Wirkung: DURAN, *Magen Abot* 64ᵇ דג המבטל הרגש לוקחו.

62. Σάλπη סלפיתא RḤan. zu Az 40ᵇ aus jAz II 42ᵃ, 51 (LAA: סלופתא, קליפתא, קלפיתא), nach RḤan. griechisch: סלפה. FL zu LY III 536. 724: Goldstriemen, Goldstrich. OKEN 228. شَلْبَة *ZDMG* 50, 614. 51, 298. DOZY sv u. sv أكْتُوبَرِّى chelba, Art dorade, rouget. SEETZEN IV 477. Maltes. scilpa FORSK. XIX. LEWYS. 374 Verwechslung mit ܣܠܘܦܚܐ Schildkröte.

63. Σάνδαλον, σανδάλον Athen. IV 136ᵇ SCHWGH. z. St. nach Hesychius = ψῆττα = βούγλωσσον, Athen. VII 288ᵇ Solea vulgaris, Seezunge, sole BREHM 227. סנדל דג שבים Nid 3, 4 T IV 644, 27 j III 50ᵈ, 42 b 25ᵇ; dazu RS. b. G.: ללשון של שור ob: لسان الثور? Meerfisch, DOZY, KRAUSS 400.

64. [Σηπία, Tintenfisch, kein Fisch. BREHM X 274. LENZ 612. Diosc. I 176. سيبيا *syrisch*, ein Fisch: VULL. II 363. STEINSCHN., *Heilm. d. Araber* Nr. 1086. DOZY: شيبيا, Ibn Baiṭ. mit س. ܢܘܢܐ ܡܠܝܐ ܕܩܪܘܗ ܐܣܦܝܣ AHRENS c. 100 p. 73 Übers. ܣܦܝܐ *Geop.* 109, 11 PSM 2618. 2696. DBB 1370, 11. 12 Honein 1346, 4. 1294 eine Stelle aus dem *Physiologus*, die in den syr. Rezensionen nicht vorliegt, DUVAL, BB, *Prooemium* XXIII. AUDO ܣܦܝܐ, ܣܦܝܘܢ ein Fisch.]

65. Σίλουρος ܪܓܓܢܬܐ (BA 3499, ܙܠܠܢܬܐ AUDO; BRUN 129 mit *r* und *d*!) σίλουρος (*Pflanzennamen* 97 FRAENKEL 121 WELLHAUSEN zu BROCK. 95), wahrscheinlich Wels, im Orient Aal. Σίλουρος im Gr. wie es scheint Fremdwort, (SCHRADER, *Reallex.* s. v. Wels) in literarischer Tradition ܣܠܘܪܐ Jak. Edess. *Hex.* 45ᵛ: ܢܘ̈ܢܐ ܕܡ ܗܠܝܢ ܕܣܠܘܪܐ ܘܐܢܟܠܝܣ 45ᵛ ܣܠܘܪ̈ܐ. Bar Kēfā *Hex.* 130ʳ ܢܘܢܐ ܕܡ ܕܣܠܘܪ̈ܐ ܘܐܢܟܠܝܣ BHebr. *Menārat ḳ.* ms 48ᵇ schuppenlose Fische: ܣܝܠܘܪܐ. ܣܝܠܘܪܐ ܘܐܝܟܠܝܣ Honein DBB 1341, ܦܠܘܪܐ 1353, ܣܝܠܘܪܐ AUDO, in der lebenden Sprache aber zu ܪܠܠܢܬܐ geworden wie سَلَوَّر DOZY: silavvar, syr.-arab. Dial. FRAENKEL 121, selver, MENINSKY.

سَلّور DBB a. O. جِرِّيث, جِرّى wie VULL. II 318 u. DOZY; sallura, maltesisch FORSK. XIX = Aal. Sellure, die berühmten Aale Apamea's RITTER, *Syrien* II 1075. Aale in Syrien 1004. 1201. 1208. 1617. 1619. Σίλουρος in Syrien Ael., *H. A.* XII 29.

66. [Τελλίνη kein Fisch, sondern Tellmuschel Diosc. I 170. ܛܠܠܝܢܘܣ BA جنس من البحرى PSM 1420 = Paulos DBB. ܛܠܠܝܢܐ BHebr. *Menārat ḳ.* ms = ܠܒܠܒܐ, ܛܘܠܝܢܐ Honein ܠܩܘܩܠܝܬܐ. ܛܘܠܝܢܘܣ?, ܛܠܠܝܢܐ?, ܛܠܠܝܢܐ DBB 783. 789. PSM 1434. AUDO: ܐܪܥܐ ܕܝܡܐ, es ist aber kein Fisch: سمك bezeichnet alle Wassertiere. DOZY: طلينا, in Syrien طلينس, in Ägypten دلينس FL. zu SEETZEN IV 518. III 501 الدنيس aus الدلينس verderbt. FL. führt: DE SACY, *Abdall.* 147. 170. u. *Chrest. ar.* I 147ff. an.]

67. 68. Χαλκίς Athen. VII 328ᶜ Ael. *H. A.* 10, 11 Plin. IX 71. *Geop.* 20, 7. 1, wahrscheinlich eine Häringsart, *Clupea finta*, die *Finte*, BREHM 380 OKEN 379: chalcides et thrissae aus Oppian *Hal.* I 244.

כילכית, כלכית Sabb 2, 6 TAz IV 467, 17. Stellen u. LAA, auch כלכיד KRAUSS 290. *REJ* 20, 21 n. — Chul. 97ᵃ nach Raši ein unreiner Fisch, kann χαλκίς nicht sein; aber auch χαλκεύς Arist *H. A.* IV 9 Zeus faber, Sonnenfisch, Petersfisch BREHM 96 OKEN 203 und κίχλη, Nr. 29 sind reine Fische. Es kann nicht gut etwas anderes sein als die Eidechse χαλκίς Arist. *H. A.* VIII 24, chalcis Plin. XXXII 3, 13.

III. Griechische Fremdwörter.

69. *'Αηδών, bei Lycophron: Sirene, ein singender Fisch, ܢܘܢܐ ܪܡܘܕܐ AHRENS c. 96 HFFMN. z. St. p. 72: زامور Damīrī II 4. Ḳazwīnī I 232 ذامور l. ز.

Vgl. ἀηδών, crrpt: ahrôn Nachtigall AHRENS c. 55.

70. Ἀκιπήσιος ܐܩܝܦܝܣܝܘܣ AHRENS c. 105 p. 75 Übers.

71. Ἀσπιδοχελώνη Soph. sv aus Basilius u. Petr. Sic. asp-tortoise, Fabeltier ܐܣܦܝܕܘܠܘܢܐ LAND c. 73 im Register ܐܣܦܝܕܘܟܠܢܐ (ms Leyden 102v); ἀσπίς ܐܣܦܝܣ, ܗܠܦܝܣ (ܗܠܦܝܣܝܣ PSM 1017) TYCHSEN c. 30 p. 163. AHRENS, Übers. 6 n. 2. DBB 636: تنّين. Verschieden davon BHebr. *Menārat ḳudšē* ms 48b: ܗܠܦܝܣ ܢܘܢܐ ܣܦܘܩܐ ܕܡܠܩܐ ܡܩܠܐ: die scharfen Spitzen der Rückenschilde des Störs, ἔλλοψ. Daher AUDO: ܗܠܦܝܦܣ eine Fischart.

72. Βλέννος *Geop.* 18, 14. 1: Βλέννοι εἰσὶν ἰχθύες μικροὶ θαλάσσιοι οὓς ἔνιοι προσαγορεύουσι λύκους: syr. 114, 1: ܒܒܠܘܒܐ ܕܐܠܝܦܘܢ ܢܘܢܐ ܕܝܡܐ ܐܝܠܐ ܕܐܢܫܝܢ ܡܢܗܘܢ ܩܪܝܢ ܠܗ ܕܐܒܐ. Frühere LA βλέμμοι, diese dürfte *ܒܠܡܒܐ darstellen; PSM 444 minder treffend *ܒܒܠܘܢܐ. Jedenfalls ist ܒܠܡܒܐ blennus BROCK. 39 zu streichen.

73. Βωρεύς Sophocles aus Xenocr. 76. DBB 374 PSM 476 ܒܘܪܝܣ, ܒܘܪܐܘܣ, ܒܘܪܐܘܣ Honein السمك البورى, eine Hs. noch: يكون فى بلاد الشام.

بورى wohl nicht mit βωρεύς zuṣammenhängend, im Nahr el-ʿAuǵā nördlich von Jaffa RELAND, *Pal.* 289, Mugil cephalus S. Nr. 41. 58.

74. Γαλεός Hai. Jac. Edess. *Hexaëm.* ms Leyden 45r ܓܠܐܘܣ ܗܢܘ ܘܢܘܢܐ ܪܒܐ ܘܐܪܘܢܐ ܘܐܠܦܝܢܘܣ, aber Bar Kēfā *Hexaëm.* ms Paris 129r ܢܘܢܐ ܘܕܠܦܝܢܐ ܘܟܘܬܐ (neben Delphin genannt, wie Ael. *H. A.* XI 37) und 132v ܢܘܢܐ ܘܟܘܬܐ. PSM 730. 2731.

75. Γλαῦκος Galen VI 727 ܓܠܐܘܩܘܣ DBB 494 Honein: Seefisch حيتان البحرى.

76. Ἐχῖνος θαλάσσιος LAND c. 79 ܐܟܝܢܘܣ u. ܐܟܝܢܘܣ, AHRENS c. 103 p. 26 u. 74 Übers. ܗܟܝܢܘܣ DBB 627: Seefisch ܗܟܝܢܘܣ ܐܠܬܠܐܣܘܣ = ܩܘܦܕܐ ܕܝܡܐ = القنفذ البحرى. PSM 1006. CARD. II 423 ܩܘܦܕܐ ܕܝܡܐ = التِنّين, AUDO ܩܘܦܕܐ ܕܝܡܐ = ܐܟܝܢܐ ܕܝܡܐ (irrig).

BERGGREN, *Drogues ms* قنفذ بحرى, DOZY: oursin, châtaigne ou hérisson de la mer, erizo pescado de la mar. Bei dem Igelfische dachte man an Tetrodon Fahaka den gestreiften Kröpfer, FORSK. XIV 76. BREHM 420. OKEN 112.

77. Ἥπατος Athen. VII 301c DBB 141 ܐܦܛܘܣ Honein: eine Fischart.

78. Ἱππόκαμπος, *Hippocampus antiquorum*, *Seepferdchen*, BREHM 412. Honein übersetzt Diosc. I 168 bei DBB 144: ܣܘܣܝܐ ܕܝܡܐ DBB 141. 213, 11 PSM 2574. BERGGREN, *Drogues ms*: جراد بحرى,

فرس بحرى. [Für ἵππος ܦܪܣܐ ܕܝܡܐ AHRENS 48, 4 50, 4 HOFFMANN bei AHRENS 68; aus BHebr. *Menārat ḳ.* PSM 3922 ܦܪܣܐ eine phoenizische Krebsart.]

79. Κεντρίτης AHRENS c. 102 p. 74 HOFFMANN: zwei Fische: ܐܡܝܐܣ ἀμίας? und ܩܢܛܪܝܛܝܣ κεντρίτης. DBB 1245: ܢܘܡܐܠܐܠܐܪܝܘܣ, BA PSM 2364: ܢܘܡܠܐܠܐܪܘܣ, dasselbe? Daher ܐܡܝܐܣ BRUN 564 piscis.

80. Κόραξ: ܩܘܪܩܣܘܣ Petrus der Iberer 128, 9 bei BROCK. 509 eine Fischart.

81. Κωβιός Diosc. I 181 gilt für *Cottus gobio, Kaulkopf.* DBB 1720 PSM 3512. 3548 ܩܘܒܝܘܣ Honein: ein Fisch, den wir nicht kennen.

82. 83. Λάβραξ *Labrax lupus Seebarsch* BREHM 39 DBB 940 ܠܒܪܩܣܘܣ = ܢܘܢܐ ܛܪܝܐ = سمك طرى. Λάβραξ und κεστρεύς leben, obwohl verfeindet, zu Zeiten gesellig miteinander. Arist. *H. A.* IX 2, 2 (Vgl. Ael. *H. A.* V 48). Daraus *Menārat ḳudšē* ms: 49[a] ܠܐܒܪܐܩܣܘܣ ܕܝܢ ܘܩܣܛܪܐܘܣ ܡܢ ܟܕ ܣܢܝܢ ܠܚܕܕܐ ܐܝܟ ܐܚܝܐ ܪܥܝܢ ܥܡ ܚܕܕܐ

84. Λαγὼς θαλάσσιος D I 175 DBB 931 Honein: ܐܪܢܒܐ ܕܝܡܐ, ارنب بحرى. Dies DOZY aus Ibn Beiṭ. STEINSCHN., *Heilmittel der Araber* 56. BERGGREN *Drogues ms*: lepus marinus, ein Fisch.

85. [Ὄλυνθοι DBB 63 ܢܘܢܐ l. ܦܘܠܐ. DUVAL z. St.]

86. [Ὄστρεα Auster pl. DBB 76 ܐܘܣܛܪܝܘܢܐ سمك بحرىّ kein Fisch, trotz ܐܘܣܛܪܐܘܣ LAND c. 74.]

87. [Πελωρίς Muschel, Sophocles. DBB 1493 ܦܠܘܪܝܣ, سمك بحرىّ, ܒܠܒܘܪܝܣ, بالورديس PSM 3044.]

88. Πολύπους ein Fisch Ael. VI 28 Plin IX 30. 48 DBB 1300 PSM 3061. LAND. c. 75 ܦܘܠܘܦܘܣ, ܦܘܠܦܘܣ im Register ܦܘܠܦܘܣ, AHRENS c. 97 p. 25 u. 73 Übers. n. BB ܣܝܦܣ ܩܪܝܐ — سمك mit Zitat aus Ibn Serapion, das bei DUVAL, *Prooemium* XXI nachzutragen ist: ܢܘܢܐ ܣܝܦܣ ܩܪܝܐ ܡܬܩܪܐ ܚܘܠܡܐ ܕܥܘܪܩܐ.

89. [Ρυάδες Wanderfische u. χυτοί Schwarmfische, LAND c. 78: ܢܘܢܐ ܣܪܘܚܐ.]

90. [Σέλαχος Knorpelfische des Aristoteles. Ael. *H. A.* XI 37. BHebr. *Menārat ḳudšē* ms 49[a] ܣܠܐܟܝ σελάχη ܣܝܢܐܝܐ ܕܝܢ ܡܢ ܣܠܐܟܝ ܐܦ ܡܬܐܡܪܝܢ ܐܝܟ ܡܠܟܐ ܡܢ ܡܬܚܫܠܝܢ und ܣܠܐܟܘܕܝܣ σελαχώδης. PSM ܣܠܐܟܘܣ, ܣܠܐܟܝ. AUDO übersetzt: ܢܘܢܐ ܣܩܘܦܝܐ. HÜBSCHMANN 378.]

91. Σμάρις DBB 1356, 7. 12 Honein: ein Fisch, den wir nicht kennen. Aus Paulus Aegineta VII 3 p. 241 κεφαλή ... σμάριδος ... πρὸς ἀλωπεκίας ποιεῖ μετὰ στέατος ἀρκείου: ܣܡܪܝܕܘܣ ... ܢܥܣ ܠܩܪܚܘܬܐ ܐܝܟ ܢܙܡܘܢ. *ZDMG* 47, 531.

92. Τρίγλα Diosc. I 177. II 432 *Mullus barbatus Rotbart* BREHM 53 DBB 825. PSM 1517 Honein: ein Seefisch ܛܪܝܓܠܐ. DOZY II 43 طريغلا, طرغيلا, سنطرة le rouget ou le surmulet — *Mullus surmuletus, Streifenbarbe* BREHM 53.

93. [Τρίπους ein Seetier ܛܪܝܦܘܣ, ܛܪܝܦܘܕܘܣ = حيوان البحر DBB 816. 827, 26. PSM 1504. 1520.]

94. Τρυγών ܛܪܘܓܘܢ AHRENS c. 99 p. 73 Übers. BHebr. *Menārat ḳudšē* ms 49[a]: ܘܐܟܠܘܢ ܕܝܢ [?] ܫܡܟܐ ܘܛܪܘܓܢܐ ܕܘܢܐ ܐܘܪܐ ܟܠܦܛܘܣ ܘܛܪܘܓܘܢ. Diosc I 176. (II 431 *Trygon, Pastinaca, Stechroche* BREHM 473): Τρυγόνος θαλασσίας τὸ κέντρον ὃ δὴ ἀπὸ τῆς οὐρᾶς αὐτῆς πέφυκεν ἀνεστράμμενον ταῖς φολίσιν: DBB 824: ܛܪܘܓܘܢ ܢܘܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܩܢܛܐ ܘܡܩܡܨܐ ܒܕܘܢܒܗ. HÜBSCHMANN 385: Rochenart mit einem Stachel im Schwanze. S. Nr. 14.

95. Φάγρος ܦܐܓܪܘ: Honein: ein Fisch der فافروس heißt. DBB 1471. HÜBSCHMANN 386 ein heiliger Fisch im Nil. DOZY: باغر, بغار; cf. فاقور Nilfisch DOZY u. SEETZEN III 498. S. Nr. 10.

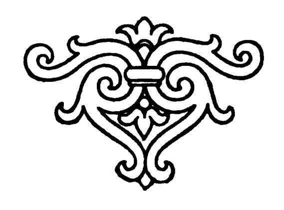
96. [Φώκη ܟܠܒ ܝܡܐ DBB 1521. ܦܘܩܘܣ AHRENS c. 111 p. 77 Übers. sei erwähnt weil es in der hebr. Übersetzung einer Schrift Râzi's *de proprietatibus membrorum* ..... *animalium* heißt, die גוים nennen den Seehund דג היהודים, Judenfisch. STEINSCHNEIDER, *Übersetzungen* 729 u. 794.]



Register:

καρχαρίας 57 κέφαλος 58 κῆτος 39 κολίας 59 λεῦκος 42 μαῦρος 42 (muria 51) μύλλος 60 μύραινα 6 νάρκη 61 ξιφίας 53 ὄνος 11 παλαμυδία, πηλαμύς 53 σάλπη 62 σάνδαλον 63 (σαρδίνη 51) σηπία 64 σίλουρος 65 (σπάρος 36) χαλκίς 67.

Fremdwörter: ἀηδών 69 ἀκιπήσιος 70 ἀμίας 79 (ἀσπιδοχελώνη 71) balaena 39 βλέννος 72 βωρεύς 73 γαλεός 74 γλαῦκος 75 Εὔφρατος 29 ἐχῖνος θαλάσσιος 76 ἥπατος 77 ἱππόκαμπος 78 κεντρίτης 79 κεστρεύς 82 κόραξ 80 κωβιός 81 λάβραξ 82 λαγὼς θαλάσσιος 84 λύκος 72 μαινίς 4 ὀνίσκος 11 (ὄστρεα 86 πελωρίς 87 ῥυάδες 89 σέλαχος 90) σκάρος 29 σμάρις 91 σμύραινα 6 (τελλίνη 66) τρίγλα 92 (τρίπους 93) τρυγών 94 φάγρος 95 φάλαινα 39 (φώκη 96 χυτοί 89).





Pflanzennamen aus dem Hexaëmeron Jacob's von Edessa.

Von

Arthur Hjelt.

> „Lexikalisch ist Jacob von Edessa ziemlich wichtig, nicht durch seine nach griechischem Vorbilde gemachten Wörter, sondern dadurch, daß er offenbar noch aus der wirklichen Sprache schöpft."

Diese Worte sind aus einem Briefe TH. NÖLDEKE's, den er mir am 15. Juni 1892 schrieb im Anlaß einer von mir in jenem Jahre herausgegebenen akademischen Dissertation über das *Hexaëmeron* Jacob's von Edessa[1]. Das bewährte Urteil des Meisters der orientalischen Wissenschaft trifft auch hier das Richtige. Sind die Werke Jacob's von Edessa in lexikalischer Hinsicht wichtig, so gilt dies vor allem von dem *Hexaëmeron*, dessen Wortschatz überaus reich ist, weil es die sämtlichen Gebiete der damaligen Kosmographie behandelt. Schon vor mehreren Jahren wurde ich von dem Bearbeiter der aramäischen Pflanzennamen, I. LÖW aufgefordert, die im *Hexaëmeron* vorkommenden Pflanzennamen zu veröffentlichen. Ich bin erfreut es nun hier tun zu können, indem ich dadurch zugleich einen bescheidenen Beitrag zu dem Ehrendenkmal liefern darf, der einem hochverehrten Lehrer von dankbaren Schülern aus allen Ländern errichtet wird.

---

[1] *Etudes sur l'Hexaméron de Jaques d'Edesse, notamment sur ses notions géographiques contenues dans le 3ième traité.* Texte syriaque publié et traduit. Helsingfors 1892

Der Schlußabschnitt im dritten Kapitel des *Hexaëmerons*, das dem Werke des dritten Schöpfungstages gewidmet ist, handelt von „den Samen, den Wurzeln und den Bäumen, von denen Gott befahl, daß sie auf ihr (d. h. der Erde) wachsen sollten". In diesem Abschnitt, der unmittelbar dem in meiner Abhandlung herausgegebenen geographischen Stück folgt und in der Lyoner Handschrift die Blätter 119b 2—109a 2 umfaßt, bespricht Jacob im Anschluß an Gen. 1, 11f. die Erscheinungen der Pflanzenwelt. Zunächst schildert er weitläufig die wunderbare Erzeugungskraft, die das göttliche Schöpferwort der Erde verliehen hat. Als Beispiele der Erzeugnisse der Erde, welche nach der Qualität des Bodens und dem Klima (ܡܘܙܓܗ ܕܐܐܪ) in den verschiedenen Ländern verschieden sind, werden in erster Linie Pflanzen erwähnt, welche Gott „in unseren Ländern und in unserer Nachbarschaft" den Bewohnern zur Nahrung gegeben hat. Diese sind: ܚܛܐ, Triticum, Weizen (LÖW[1] n. 111); — ܣܥܪܐ Hordeum, Gerste (LÖW n. 222); — ܙܪܥܐ ܡܫܬܚܠܦܐ ܕܕܡܐ verschiedene Arten von Hülsenfrüchten; — ܟܪܡܐ, hier in der Bedeutung „Weinstock" (*Thes. Syr.*[2] 1832); — ܙܝܬܐ, Olea europaea, Ölbaum (LÖW n. 95).

In den Ländern Indiens, wo keine von den genannten Pflanzen wächst, gibt es wiederum andere höchst gute und nützliche Gewächse. Folgende werden genannt: ܪܘܙ, ὄρυζα, Reis (LÖW n. 306; *Thes. Syr.* 371; KRAUSS II, 26[3]); auch in Pesch. Ez. 27, 17, wo MT בְּחִטֵּי מִנִּית mit ܚܛܐ ܘܪܘܙܐ wiedergegeben wird, kommt dieses Wort vor und zwar in der Form ܪܘܙܐ, welche also die syrische Form ist (LÖW, KRAUSS); dagegen ist das von *Thes. Syr.* gebotene ܐܪܘܙܐ aus dem Griechischen transkribiert; — ܩܢܝܐ ܡܘܠܕ ܫܘܟܪ, das Zucker erzeugende Rohr, Saccharum officinarum, sonst ܫܟܪ geschrieben (*Thes. Syr.* 4160, BROKELM.[4] 375, LÖW S. 345); es wird gebraucht, „um dem Getränk (statt ܫܟܪܐ lesen codd. Leid u. Par. ܪܘܙܐ „Reis") einen angenehmen Geschmack zu geben"; — ܕܩܠܐ, Phoenix dactylifera, Dattelpalme (LÖW

---

[1] IMMANUEL LÖW, *Aramäische Pflanzennamen*. Leipzig, 1881. — Die Pflanzennamen, welche eine eigene Nummer haben, zitiere ich unter dieser Nummer; sonst wird die Seite angegeben

[2] *Thesaurus Syriacus* ed. R. PAYNE SMITH. Oxonii 1879—1901. — Die Zahlen beziehen sich auf die Spalten der Seiten

[3] SAMUEL KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*. Mit Bemerkungen von IMMANUEL LÖW. I—II. Berlin 1899

[4] *Lexicon Syriacum* auctore CAROLO BROCKELMANN, praefatus est TH. NÖLDEKE. Berlin 1895

n. 78; *Thes. Syr.* 939; BROCKELM. 77); — ܐ̈ܕܫܐ ܡܫܚܠ̈ܦܐ ܕܫܘܫܡܐ verschiedene Arten von Sesam, Sesamum orientale (LÖW n. 321; *Thes. Syr.* 4343; BROKELM. 370); liefert Öl.

Von Šaba, dem glücklichen Arabien und dem Lande der Kušiter wird nur im allgemeinen gesagt, daß sie gleich dem Lande der Hindus mit vielen nützlichen Pflanzen-Arten ausgestattet sind. Was wiederum die nördlichen und kalten Länder „der Sarmaten und Hunnen" betrifft, so wird bemerkt, daß diese Länder verschiedene andere Gersten-Arten (ܐ̈ܕܫܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܡܫܚܠ̈ܦܐ ܕܣܥܪ̈ܐ) erzeugen, „die besser und fetter sind als diejenigen bei uns".

Unter den trockenen und mageren Kräutern (ܥܣ̈ܒܐ), welche der kalkhafte Boden der Wüste hervorbringt, erwähnt Jacob ܫܝܚܐ Artemisia, nach LÖW (S. 78) die Art judaica; vgl. *Thes. Syr.* 2610, BROCKELM. 224.

Dann kommen die Wasserpflanzen an die Reihe. Zuerst werden die zwei Pflanzen ܐܚܘܐ und ܩܝܣ̈ܢܐ genannt, welche im süßen, stillstehenden Wasser wachsen, das nicht tiefer als eine oder zwei Ellen ist, so daß die Luft und die Wärme der Sonne es durchdringen und sich mit dem Schlammboden vereinigen können. Wenn das geschehen ist, sprießen sofort aus dem Schlammboden gewisse Pflanzen empor und steigen über den Wasserspiegel: ܐܘ ܩܝܣ̈ܢܐ ܐܘ ܐܚܘܐ ܐܘ ܐ̈ܕܫܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܡܬܩܢܝܢ ܠܐܣܝܘ̈ܬܐ ܕܙܘܡ̈ܪܐ ܘܠܡܘܣܝܩܐ ܘܠܬܫܡܫܬܐ ܕܒܝܬܐ ܕܡܪ̈ܝܐ ܕܚܘܐ. Auch in einem anderen Zusammenhang, wo von nützlichen technischen Gewächsen die Rede ist (s. unten) werden ܩܝܣ̈ܢܐ und ܐܚܘܐ „die verachteten Pflanzen, welche mitten im Wasser wachsen", neben einander erwähnt. Von diesen ist ܐܚܘܐ als Name der Binsenarten (Juncus, Scirpus) bekannt; in Pesch. steht es Hiob 8, 11 als Wiedergabe von אָחוּ, Jes. 19, 6 wird קָנֶה וָסוּף mit ܩܢܝܐ ܘܐܚܘܐ ܘܦܦܘܪܘܣ übersetzt; ib. 35, 7 steht es für גֹּמֶא (LÖW n. 30; *Thes Syr.* 366; BROCKELM. 25). Wie auch die Bezeichnung des ܐܚܘܐ als eine verachtete Pflanze beweist, denkt Jacob nicht an den Papyrus (Cyperus papyrus), den er besonders behandelt und mit dem griechischen Namen ܦܐܦܘܪܘܣ nennt. Der neben ܐܚܘܐ erwähnte Pflanzenname ܩܝܣ̈ܢܐ (cod. Leid. u. Par. ܩܝܣ̈ܢܐ, an der zweiten Stelle in cod. Lugd. ܩܝܣ̈ܢܐ, cod. Leid. hier ܩܝܣ̈ܢܐ, was die richtige LA sein dürfte) ist unbekannt. Bei den syr. Lexikographen kommt derselbe nicht vor. In LAND's *Anecdota Syriaca* II, 23f. wird bei der Schilderung der

ascetischen Lebensweise eines Mönches erzählt, daß er als Gemüse Blätter eines großen Baumes aß, der auf dem Hofe des Klosters stand und ܣܝܓܪܐ genannt wird. Es fragt sich, ob hier nicht ein Schreibfehler vorliegt, indem ܫܓܕܐ Mandelbaum (LÖW n. 319) zu lesen wäre. Jedenfalls hat der genannte Baum nichts mit der von Jacob erwähnten Wasserpflanze zu tun, die zweifelsohne gleich dem ܐܘܚܠܐ eine Binsenart ist. Vielleicht hat sie ihren Namen ܣܝܓܪܬܐ (part. pass. v. ܣܓܪ „clausit") „die eingesperrte" d. h. „undurchdringliche" von ihrem dichten Wuchs; vgl. *Bar Bahlul*[1] 1300: ܣܓܝܪ ܡܠܐ ܘܠܐ ܢܚܘܠ ܐܢܫ.

Unter den Pflanzen, welche im salzigen Wasser wachsen, werden in erster Linie ܣܦܘܓܓܐ (cod. Leid. u. Par. ܐܣܦܘܓܓܐ), σπόγγος, Schwamm (LÖW n. 224, *Thes. Syr.* 311; BROCKELM. 19; KRAUSS II, 406) genannt. Jacob bezeichnet diese als „Pflanzen-Tiere, welche des Empfindungsvermögens teilhaftig sind, obgleich sie sich nicht von ihrem Platze bewegen können." Dann folgen zwei Pflanzennamen, die offenbar Seegrasarten sind: „Hie und da sprossen ܦܬܢܐ ܘܐܩܠܘܦܝܐ, diese welche ܥܡܪܐ erzeugen". ܥܡܪܐ (Wolle) bedeutet hier zweifelsohne Algen oder Tange = ܥܡܪܐ ܕܝܡܐ, Algae marinae (*Thes. Syr.* 2923). Von den Namen ist ܐܩܠܘܦܝܐ deutlich das griechische ἀκαλύφη, kann aber nicht die gewöhnliche Urtica, Brennessel (*Thes. Syr.* 356, LÖW n. 304) sein, da es sich um eine Wasserpflanze handelt. Der andere Name ܦܬܢܐ, zu dem ich keinen Beleg und keine Analogie finden kann, bleibt dunkel. Ob es in den Hss. eine Verschreibung von ܦܘܩܣܐ oder ܦܘܩܘܣ (= φύκος, vgl. z. B. Theophr. *Hist. Plant.* IV, 6, *Thes. Syr.* 3070) ist? — Schließlich wird die Koralle erwähnt, die aus den submarinen Felsen gleich Bäumen emporschießt und, solange sie im Wasser bleibt, weich ist, aber in der Luft hart wie Stein wird. Den griechischen Namen (ܩܘܪܐܠܝܘܢ, κοράλλιον; *Thes. Syr.* 3566, KRAUSS II, 521) erläutert Jacob durch den syrischen ܟܣܝܬܐ (talm. כסיתא, LÖW S. 211). Bei den syrischen Lexicographen kommt das Wort in der Form ܟܣܝܐ vor; *Bar. Bahl.* 911 und andere Belegstellen in *Thes. Syr.* l. c.

Als Beispiele von Pflanzen, welche die Samen an ihrem Wipfel oder an ihren Ästen tragen, werden folgende aufgezählt: ܟܪܒܐ, κράμβη,

[1] *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule edidit* R. DUVAL. Parisiis 1888—1901. — Die Zahlen beziehen sich auf die Spalten der Seiten

Kohl (LÖW n. 161, *Thes. Syr.* 1809, KRAUSS II, 295); — ܦܘܓܠܐ, Raphanus sativus, Rettig (LÖW n. 248, *Thes. Syr.* 3031); — ܣܠܩܐ, Beta vulgaris, Mangold (LÖW n. 217, *Thes. Syr.* 2649, BROCKELM. 228); — ܡܘܠܘܟܝܢ, μολόχιον, Corchorus olitorius, Malve (LÖW n. 190, *Thes. Syr.* 2037, BROCKELM. 188, KRAUSS II, 340f.); — ܟܪܬܐ, Allium porrum, Lauch (LÖW n. 169, *Thes. Syr.* 1839, BOCKELM. 168); — ܒܨܠܐ Allium cepa, Zwiebel (LÖW n. 54, *Thes. Syr.* 569, BROCKELM. 43): ܒܨܠܐ ܡܢ ܣܡܝܕܐ; — ܚܛܐ, Weizen (s. oben) und ܣܥܪܐ, Gerste (s. oben); — ܦܘܠܐ, κύαμος, Bohne (LÖW S. 312, *Thes. Syr.* 680, BROCKELM. 56); — ܛܠܘܦܚܐ, Lens esculenta, Linse (LÖW n. 140, *Thes. Syr.* 1479).

Solche Pflanzen, die mit ihrer Wurzel in der Erde Samen bilden, sind u. a.: ܟܘܪܟܡܐ, Crocus sativus, Safran (LÖW n. 162, *Thes. Syr.* 1830, BROCKELM. 166); — ܚܨܪܐ, Ornithogalum, Vogelmilch? (LÖW n. 116, *Thes. Syr.* 1382); die, an welche Jacob denkt, ist eine wilde Art: ܕܒܪܝܬܐ ܚܘ"; — ܓܠܕܢܐ, eine Zwiebelart (*Thes. Syr.* 725): ܘܐܝܟܢܐ ܠܗܘܢ ܡܕܡ ܚܕܐ ܡܢ ܒܨܠܐ ܕܡܬܩܪܝܢ ܓܠܕܢܐ; der Name ist ein von ܓܠܕܐ „Haut“ gebildetes Adjectiv, bedeutet also „häutig“.

Drittens gibt es solche, welche „sowohl nach oben als nach unten Samen entwickeln“, z. B.: ܣܩܘܪܕܐ σκόροδα, Knoblauch (LÖW n. 336, *Thes. Syr.* 2714) — ܟܪܬܐ ܕܒܪܝܬܐ wilder Lauch (s. oben); — ܢܢܥܐ, Mentha, Minze (LÖW n. 200, *Thes. Syr.* 2387, BROCKELM. 207); — ܢܓܠܐ, Cynodon dactylon, Himmelsschwaden (LÖW n. 141, *Thes. Syr.* 1539, BROCKELM. 143); — ܩܢܝܐ, Arundo (Donax), Rohr (LÖW n. 291; *Thes. Syr.* 3653; BROCKELM. 327).

Dann kommen die Fruchtbäume an die Reihe. Zuerst werden diejenigen genannt, welche ihre Samen in einer dicken Fleisch-Hülle tragen: ܚܙܘܪܐ, Pirus malus, Apfel (LÖW n. 109, *Thes. Syr.* 1238, BROCKELM. 108); — ܐܣܦܪܓܠܐ, Cydonia vulgaris, Quitte (LÖW n. 103, S. 144, *Thes. Syr.* 316, BROCKELM. 20); — ܟܡܬܪܐ (cod. Leid. u. Par. ܟܘܡܬܪܐ), Pirus communis, Birnbaum (LÖW n. 153; *Thes. Syr.* 1760, BROCKELM. 160); — ܬܐܬܐ, Ficus vicaria, Feigenbaum (LÖW n. 335; *Thes. Syr.* 4374, BROCKELM. 392).

Zweitens erwähnt Jacob solche, die „ihre Samen inmitten zweier sicherer Decken bergen — — — gleichwie Städte, die innerhalb einer Mauer geschützt sind“: ܓܘܙܐ, Nuß (LÖW n. 63, *Thes. Syr.* 675, BROCKELM. 51); — ܠܘܙܐ, Amygdalus communis, Mandel (LÖW n. 319, *Thes. Syr.* 1905, BROCKELM. 173); — ܦܣܬܩܐ, πιστάκια, Pistazie

(LÖW S. 69; *Thes. Syr.* 3199, BROCKELM. 281, KRAUSS II, 111. 474); — ܐܠܣܪܐ, Corylus avellana, Haselnuß (LÖW n. 23, *Thes. Syr.* 155, BROCKELM. 12).

Eine dritte Kategorie bilden diejenigen, welche ihre Samen in zwei Decken tragen, von denen die eine weich und fleischig, die andere knochenartig und hart ist: ܙܘܙܦܐ (cod. Leid. ܙܘܪܦܐ) ζίζυφον, Zizyphus vulgaris, Judendorn (LÖW S. 285, *Thes. Syr.* 1098, BROCKELM. 93, KRAUSS II, 580); — ܚܚ̈ܐ, Prunus, Pflaume (LÖW n. 105, *Thes. Syr.* 1243, BROCKELM. 109); Jacob unterscheidet zwei Arten: 1) ܚܚ̈ܐ ܗܘܢ ܕܐܬܪܘܢ ܕܕܡܣܩܢܐ d. h. die Damascener-Pflaume, die edelste Sorte von Prunus domestica (s. HEHN, *Kulturpflanzen*[6] S. 369f.; LÖW S. 149), 2) ܚܚ̈ܐ ܦܪ̈ܣܝܐ, die persischen Pflaumen, zweifelsohne = Pfirsiche, die Früchte von Amygdalus persica, Pfirsichbaum (s. HEHN, *Kulturpflanzen*[6] S. 415ff.; LÖW S. 147). In diesem Zusammenhang nennt Jacob noch „den edlen und berühmten Ölbaum (ܙܝܬܐ), der ähnliche Früchte trägt.“

Schließlich wird des Weinstockes, „des kleinen und kräftigen Gewächses“ gedacht, „das das beste und hervorragendste von allen ist“ und „seinen Samen in eine fleischige Hülle setzt“: ܓܦܬܐ, Vitis vinifera (LÖW n. 65, *Thes. Syr.* 765, BROCKELM. 60).

Wegen der Größe der Frucht wird ܐܬܪܓܐ ܗܘ ܕܦܘܪܓܐ, Citrus medica cedra, Citronat-Citrone (LÖW n. 17, *Thes. Syr.* 134. 1511, BROCKELM. 139) erwähnt. Jacob bemerkt, daß auch dieser „in unseren Ländern“ vorkommende Baum seinen Samen in der Frucht innerhalb einer großen und dicken fleischigen Hülle schützt. In diesem Zusammenhang nennt Jacob noch die süße und angenehme ܦܛܝܚܐ, Melone, spez. Wassermelone, Citrullus vulgaris (LÖW S. 352, *Thes. Syr.* 3088, BROCKELM. 269).

Bäume, aus deren Harz nicht nur medizinische Heilmittel, sondern auch Parfüme und wohlriechende Salben zubereitet werden, sind: ܡܘܪܐ, Balsamodendron myrrha, Myrrhe (LÖW n. 185, *Thes. Syr.* 2048); — ܩܨܝܥܐ, κασία, Cassia (LÖW n. 295, *Thes. Syr.* 3677, BROCKELM. 330); — ܐܣܛ ܩܛܝܬܐ (cod. Leid. ܐܣܛܩܛܝܬܐ) ܣܛܘܩܛܝܢ: der erste Name ist das griech. στακτή und wird von den syr. Lexicographen ganz richtig als Myrrhenöl ܡܫܚܐ ܕܡܘܪܐ erklärt (vgl. *Bar Bahl.* 223, 1328, an der letztgenannten Stelle geschrieben wie oben; gewöhnlichere Form ܐܣܛܩܛܝܬܐ, *Thes. Syr.* 301, BROCKELM. 18, KRAUSS II, 379); das

syrische Äquivalent ܛܘܦܬܐ wird sonst ܛܦܬܐ geschrieben (*Thes. Syr.* 2352). Auch sonst erscheinen ܐܣܛܘܦܛܐ, ܦܘܪܐ und ܦܘܪܐ nebeneinander (s. *Thes. Syr.* 301).

Die Bäume des Landes Saba liefern ܠܒܘܢܬܐ, λιβανωτός Weihrauch (LÖW n. 174, *Thes. Syr.* 1885, BROCKELM. 171). Aus demselben Lande kommt das wohlriechende ܩܝܢܡܘܡܘܢ (in den Hss. Schreibfehler, cod. Lugd. ܩܝܢܡܘܡܘܢ, cod. Leid. ܩܝܢܡܘܢ) κιννάμωμον der echte Zimmt (LÖW n. 292, *Thes. Syr.* 3545, BROCKELM. 329), die Rinde eines Baumes. Als Produkt eines Baumes Ägyptens wird die wohlriechende Balsam-Milch (ܚܠܒܐ ܗܘ ܕܒܠܣܡܘܢ) erwähnt: ܒܠܣܡܘܢ (cod. Leid. ܒܠܣܐܡܘܢ) = βάλσαμον (LÖW n. 53, *Thes. Syr.* 529, 537, KRAUSS II, 116f.).

Dergleichen Baumsäfte, die als aromatisches Räucherwerk und als Arzneimittel dienen, sind: ܐܣܛܘܪܟܐ, στύραξ, Styrax (LÖW S. 58, *Thes. Syr.* 298, BROCKELM. 18) von Bäumen des Ortes ܦܝܢܐ Φένεος, Stadt in Arcadien (PAPE, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*[3] II, 1609, *Thes. Syr.* 347); — „die honigartige Flüssigkeit (ܕܒܫܐ ܗܘ ܕܡܢܝܐ) aus den Bäumen Isauriens", der Name bleibt unerwähnt; — ܡܐܣܛܝܟܝ ܕܟܝܘܣ ܟܝܐ: μαστίχη, Mastix (*Thes. Syr.* 2179, KRAUSS II, 346), der „aus den Bäumen der Insel Chios" gewonnen wird und deshalb den Namen ܟܝܐ trägt (*Thes.* l. c., LÖW S. 70); — ܪܝܛܝܢܝ, ῥητίνη (*Thes. Syr.* 3837, BROCKELM. 352), eine Art Harz, das „von den Bäumen Gilead's, den ܒܛܡܐ (Pistacia palestina, Terebinte, LÖW n. 44) und den ܫܓܕܐ (gewöhnlich ܫܓܕܐ Amygdalus communis, Mandelbaum, LÖW n. 319, *Thes. Syr.* 4057, BROCKELM. 360; nach NÖLDEKE's Bemerkung bei LÖW l. c. ist ܫܓܕܐ durch einen alten Schreibfehler aus ܫܩܕܐ = שקד entstanden), ausfließt"; Jacob citiert Jer. 8, 22, wo er statt ܫܥܘܬܐ der Pesch. ܪܝܛܝܢܝ liest, und Jer. 46, 11, wo auch Pesch. das hebr. צרי mit ܪܗܛܐ wiedergibt; — das stark riechende ܚܠܒܢܝܬܐ Galbanum (LÖW n. 115, *Thes. Syr.* 1275, BROCKELM. 111), das aus den Pflanzen des Landes Assur stammt; — ܙܦܬܐ, Pech (*Thes. Syr.* 1147, BROCKELM. 98) und ܩܘܠܦܘܢܝܐ κολοφωνία, Kolophonium (LÖW S. 57, *Thes. Syr.* 3521, BROCKELM. 324) von den ܐܪܙܐ (Pinus cedrus und andere Abietineen, LÖW n. 32); vgl. die Erklärung bei *Bar Bahl.* 1731: ܩܘܠܦܘܢܝܐ ܗܘܐ ... ܕܐܝܠܢܐ ܕܐܪܙܐ; — ܩܛܪܢ (*Thes. Syr.* 2865, BROCKELM. 248) Harz oder Öl von den hohen ܕܒܪܘܬܐ ܐܝܠܢܐ, welche auf dem Berge Libanon vorkommen; unter ܒܪܘܬܐ, gewöhnlich als Juniperus, Wachholderbaum erklärt (LÖW S. 57, 63, *Thes. Syr.* 2999) versteht Jacob

offenbar die Cypresse (Cupressus sempervivens), welche als Baum des Libanon ebenso berühmt war wie die Ceder.

Verschiedene andere aus Bäumen und Pflanzen gewonnene Flüssigkeiten werden aus fremden, „uns unbekannten Ländern" gebracht, z. B.: ܩܘܡܡܝܣ (cod. Leid. ܩܘܡܝܣ) κόμμις, gummi Arabicum (*Thes. Syr.* 3538, Brockelm. 326, Krauss II, 508), das die „dornigen Bäume" (ܐܝܠܢ̈ܐ ܩܘ̈ܒܝܐ), welche in Ägypten wachsen, erzeugen; — ܐܡܘܢܝܩܘܢ, ἀμμωνιακόν (*Thes. Syr.* 231, Brockelm. 13), das „aus dem Lande Ammon's, des Oberkönigs von Ägypten (ܡܢ ܐܪܥܐ ܕܐܡܘܢ ܪܫ ܩ̈ܠܝܡܐ ܕܡܨܪܝܢ) stammt; — der Milchsaft (ܚܠܒܐ) aus dem ܦܐܢܐܩܝܣ, πάνακες, wahrscheinlich eine Umbellifere (Löw n. 145, *Thes. Syr.* 3021); — die Flüssigkeit, welche ܡܕܒܩܬ ܒܣܪܐ Fleischleim(?) heißt; — ܛܪܓܐܩܢܬܐ ܐܘܟܝܬ ܐܝܢܩܬ ܐܝܠܐ: τραγάκανθα, Astragalus (Löw n. 24, *Thes. Syr.* 1508); auch bei den syrischen Lexicographen (z. B. *Bar Bahl.* 818) wird das griech. Wort durch ܐܝܢܩܬ ܐܝܠܐ erklärt.

Es gibt ferner verschiedene aus Blättern und Rinde gewonnene Säfte (ܚܘ̈ܪܐ), deren Nützlichkeit die medizinische Wissenschaft erkannt hat. Beispiele: ܐܠܘܐ ܐܘܟܝܬ ܨܒܪܐ: Aloë (Löw n. 235, *Thes. Syr.* 198. 3359; Krauss II, 51); zu dem syr. ܨܒܪܐ (= arab. صَبْر und صَبَارَة, Brockelm. 299) siehe die Erklärungen bei *Bar Bahl.* 1654; — „derjenige, welcher bei den Ärzten ܐܩܐܩܝܐ (cod. Leid. ܐܩܩܝܐ) ἀκακία, Akazie heißt" (Löw S. 198, *Thes. Syr.* 356, Krauss II, 125).

Alles was Gott geschaffen hat, ist gut und schön; da ist nichts Nutzloses oder Mangelhaftes. Zur Erhärtung dieses Satzes werden zunächst zwei Beispiele angeführt. Die Früchte eines Baumes namens ܐܟܣܘܣ ἰξός, Mistel (*Thes. Syr.* 150) sind ungenießbar, liefern aber den Vogelleim, den die Jäger benutzen, um Vögel in den Bäumen in listiger Weise zu fangen, weßhalb die Griechen den Vogelfänger gewöhnlich ܐܟܣܘܛܝܣ ἰξευτής nennen; vgl. die nämliche Erklärung bei *Bar Bahl.* 126. Desgleichen haben auch die abscheulichen und schädlichen Styraxfrüchte (ܐܣܛܘܪܟܐ) aus Pheneos (s. oben) ihre Verwendung. Die Fischer zerquetschen sie und mengen sie in's Wasser; wenn dann die Fische von dem Wasser trinken, werden sie geblendet und tot, so daß man sie leicht und ohne Mühe erlangen kann.

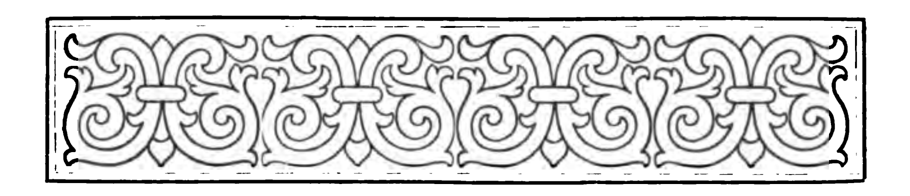
Dann zählt Jacob auch einige giftige Pflanzen auf, die allerdings „in einer Weise schlimm und schädlich, aber in anderer Weise gut und nützlich sind": ܚܪܒܩܐ, Helleborus, Nießwurz (Löw n. 136, *Thes. Syr.*

1366, BROCKELM. 123); — ܛܘܒܐ, Euphorbiae specc., Wolfsmilch (LÖW n. 147, *Thes. Syr.* 1648, BROCKELM. 151); — ܣܩܝܠܠܐ, σκίλλα Meerzwiebel (LÖW S. 54, *Thes. Syr.* 2716, BROCKELM. 236); man bemerke die in *Thes. Syr.* l. c. aus dem Lexicon des Georgius Kamsedinoyo mitgeteilte Notiz: ܣܩܝܠܠܐ ܗ̄. ܦܘܩܠܣ ܕܐܟܠܐ; — ܣܩܡܘܢܝܐ, σκαμμωνία eine Convolvolusart (*Thes. Syr.* 2719, BROCKELM. 237).

Endlich werden noch verschiedene technische Gewächse aufgezählt: ܟܬܢܐ, Linum, Flachs (LÖW n. 172, *Thes. Syr.* 1857, BROCKELM. 169); aus den Fasern (ܩ̈ܠܦܐ) des Stengels hat die menschliche Kunstfertigkeit ein prächtiges, wertvolles Kleid gewonnen; — ܥܡܪ ܩܘܛܢܐ, Gossypium, Baumwolle (LÖW n. 65, *Thes. Syr.* 2923, BROCKELM. 253); die Samen liefern den Stoff; — ܩܢܒܐ, κάνναβις, Hanf (LÖW n. 294, *Thes. Syr.* 3671, BROCKELM. 329, KRAUSS II, 551); aus den Fasern des Stengels werden Seile und vieles Andere verfertigt; — ܐܚܘܐ ܘܣܩܝܪܬܐ (s. oben S. 573); auch diese verachteten Pflanzen dienen vielen nützlichen Zwecken; — ܦܐܦܘܪܘܣ (cod. Leid. ܦܦܝܪܘܣ) πάπυρος, Papyrus (LÖW S. 54, *Thes. Syr.* 3205, BROCKELM. 281); nicht nur Papier (ܟܪ̈ܛܝܣ, χάρτης), sondern viele andere nützliche Sachen werden daraus gemacht.







The Aramaic root קלס.

By

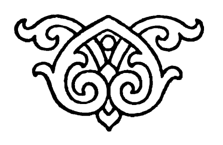
A. A. Bevan.

The verb קַלֵּס, ܩܰܠܶܣ, "to praise" is common both in Syriac and in Jewish Aramaic. It has long been held that the word is derived from the Greek, but there is a curious disagreement as to which Greek word it represents. According to the view adopted in PAYNE SMITH's *Thesaurus Syriacus*, ܩܰܠܶܣ is a denominative formed from ܩܘܽܠܳܣܳܐ „praise", and the latter word is a corruption of the Greek κλέος. This theory appears to me contrary to all evidence, for the vowels of ܩܘܽܠܳܣܳܐ do not in the least correspond to those of κλέος, whereas they are precisely the vowels which we should expect in a verbal noun formed from ܩܰܠܶܣ. Much more may be said in favour of the view of FRAENKEL (*Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* p. 284) and BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum* s. v.) that ܩܰܠܶܣ is a denominative from καλῶς "well done!". But there is one serious objection. Before we postulate the formation of an Aramaic denominative from καλῶς it is necessary to prove that among the Aramaeans the word καλῶς was in common use. So far as I am aware, this was the case neither in Syriac nor in any other Aramaic dialect. A similar objection may be urged against the suggestion of WELLHAUSEN that ܩܰܠܶܣ is a denominative from κλῆσις "Zuruf" (*Das arabische Reich und sein Sturz* p. 65 foot-note). For this word there seems to be no Aramaic authority except a doubtful passage in a Syriac fragment

of the 7th or 8th century, published by NÖLDEKE in the *ZDMG* for 1875 — see p. 91 ܘܡܩܠܣܝܢ ܠܗ ܩܠܣܩܣ [ܡܩܠܣܩܣ?] ܘܦܘܢܣ.

We are therefore justified in seeking for some explanation which is more in accordance with the facts. It was long ago maintained by LEVY in his *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch* s. v. that the Aramaic קַלֵּס "to praise" is ultimately identical with the Hebrew קלס "to mock", a root which Biblical Hebrew employs only in the Hithpael and in the verbal noun קֶלֶס, for קַלֵּס in Ezek. XVI, 31 is probably a corruption. LEVY supposes that the original meaning was simply "to cry out", which in course of time might come to be applied exclusively in a good, or exclusively in a bad, sense. This hypothesis seems to me to be strikingly confirmed by the analogy of the root הלל, which, as is well known, signifies in Arabic "to make a loud noise", in particular "to invoke the deity" (أَهَلَّ). In Hebrew it is applied especially to "praising" (הִלֵּל, תְּהִלָּה, &c.) and in Syriac to "mocking" (ܐܬܗܠܠ ܒ = Hebr. הִתְקַלֵּס בְּ).

With respect to LEVY's hypothesis that קלס is connected with "קל (*sic*) sprechen", I do not offer an opinion. If we accept the identity of the Aramaic and the Hebrew קלס, it does not follow of necessity that the word is originally Semitic, though of course it becomes impossible to derive the Aramaic verb from the Greek. That the Arabic قَلَّسَ is borrowed from the Aramaic, as FRAENKEL states, cannot be doubted.





Ein Specimen criticum zum hebräischen Texte des Sirachbuches.

Von

J. Wilh. Rothstein.

Freudige Überraschung erfüllte alle Liebhaber der hebräischen Literatur, als vor bald einem Jahrzehnt die erste Kunde aus England nach Deutschland kam, es seien Fragmente vom hebräischen Texte des Sirachbuches aufgefunden worden. Heute dürfen wir uns freuen, einen sehr großen Bruchteil dieses Textes wieder zu besitzen und nicht mehr darauf angewiesen zu sein, aus der griechischen und syrischen Version unsichere Schlüsse auf den zugrunde liegenden hebräischen Text des Originals zu ziehen. Ich denke, kein vorurteilsfreier Forscher wird heute mehr daran zweifeln, daß uns wirklich in den aufgefundenen Fragmenten der hebräische Text des Werkes des Siraciden wiedergeschenkt ist und die gelehrte Welt sich nicht durch eine sekundäre Arbeit narren lassen muß. Wer sich ernstlich daran macht, da, wo eine solche kritische Arbeit ohne Bedenken möglich ist, den hebräischen Text der Gestalt des Textes vergleichend gegenüberzustellen, auf die die griechische und syrische Version übereinstimmend zurückschließen lassen, wird meines Erachtens kaum jemals in Zweifel geraten daran, daß in dem leider nur fragmentarisch wiedergefundenen Texte uns wirklich der Originaltext wiedergeschenkt worden ist. Der Originaltext? Diese Frage drängt sich freilich doch auch dem auf, der es ablehnen muß, in dem Texte der Fragmente ein sekundäres Erzeugnis

gelehrten oder praktischen Interesses jüngerer jüdischer Zeit für die Weisheit des Siraciden zu erblicken. Und die Antwort auf diese Frage kann zugleich bejahend und verneinend gegeben werden.

Der Text ist nicht nur arg beschädigt. In welchem Maße die Handschriftfragmente wirklich nur Fragmente sind, wie viel unter den ungünstigen äußeren Verhältnissen, unter denen sich die wiedergefundenen Blätter in unsere Zeit herübergerettet haben, wie viel durch äußere. Beschädigung verschiedener Art der Text Einbuße erlitten und in wie hohem Maße er auch an manchen Stellen an Gewißheit der Lesung verloren hat, das weiß, wer auch nur die photolithographischen Nachbildungen der zunächst aufgefundenen Blätter gesehen hat. Indes, der Text bietet auch sonst an einer nicht geringen Zahl von Stellen Anlaß genug, an der Ursprünglichkeit des uns vorliegenden hebräischen Wortlauts zu zweifeln. Der sorgsame, forschende Leser findet sich oft, auch dann, wenn er sich von der griechischen und syrischen Textüberlieferung nicht beeinflussen läßt, vor Erscheinungen, die es ihm unmöglich machen, den vorliegenden Wortlaut für den zu halten, den der Siracide selbst geschrieben hat. Es ist sicher, daß dieser hebräische Text einer sehr umfassenden, gründlichen und scharfen textkritischen Arbeit unterzogen werden muß, wenn anders wir je zu dem ruhigen Gefühl gelangen wollen, einen hebräischen Text zu lesen, von dem man voraussetzen darf, zwar nicht, daß er der Originaltext sei, wohl aber, daß er diesem nach menschlichem Urteil möglichst nahestehe.

Auch mir drängte sich das Bedürfnis auf, mich mit dem Texte kritisch zu beschäftigen, ja, ihn vor Jahresfrist versuchsweise einmal konversatorisch mit ein paar Studierenden vorzunehmen. Dabei ist der Grund gelegt worden für die Arbeit, die ich auf den folgenden Blättern dem verehrten Altmeister auch alttestamentlicher Forschung zum Gruße und zum Danke für alles, was auch ich ihm in meiner wissenschaftlichen Entwicklung und Arbeit zu verdanken weiß, darzubieten wage. Sie ist anspruchslos und meine Stellung zu ihren Ergebnissen bitte ich freundlichst nach dem Worte zu beurteilen, mit dem ich die Arbeit abgeschlossen habe. Hier möchte ich nur noch mit ein paar Worten die Aufgabe charakterisieren, die ich mir gestellt habe, als ich an die Durchführung der jetzt vorliegenden Untersuchung herantrat.

Daß die Weisheitsworte des Siraciden rhythmisch seien, das war

zweifellos. Es lag in dem Gang meiner sonstigen Arbeiten in dem letzten Jahrzehnt begründet, wenn ich das Bedürfnis sehr lebhaft empfand, die Frage mir möglichst sicher zu beantworten, ob sich der Rhythmus der Sätze in regelmäßigen und festen, wenn auch in verschiedenen Teilen des Buches möglicherweise wechselnden Versformen oder rhythmischen Schematen bewege, oder ob der Verfasser seine Gedanken in freien Rhythmen ohne Beobachtung strenger metrischer Gleichförmigkeit der zusammengehörigen Verse ausgeprägt habe. Eng damit zusammen hing natürlich die andere Frage, ob der Verfasser eventuell sogar seine Gedankenentwicklung in regelmäßigen Strophen aufgebaut habe, und zwar nicht hier und da, sondern regelmäßig, also von vornherein mit Absicht. Mußte ich diese Fragen bejahen, so war ich mir bewußt, damit zugleich ein Hülfsmittel auch für die Kritik des Textes in die Hand bekommen zu haben, dessen Wert ich am Alten Testament in langer und sachlich ausgedehnter Erfahrung genügend erprobt zu haben glaube. Und je tiefer ich mich in die kritische Betrachtung des Textes versenkte, um so gewisser wurde mir die Überzeugung, daß jene Fragen mit einem rückhaltlosen Ja zu beantworten seien. Der Siracide hat in regelmäßigen rhythmischen Formen seine Gedanken ausgesprochen und von vornherein auch ihre Entwicklung strophisch regelmäßig gegliedert.

Wie ich dies verstehe, was ich unter regelmäßigen rhythmischen Formen der Verse und unter Strophen verstehe, das habe ich schon öffentlich genügend dargelegt. Ich verweise dazu auf die Einleitung zu meiner Arbeit über das Deboralied in *ZDMG* LVI, S. 177f. Auch der Siracide redet in Zweizeilern und in gleichartigen Versschematen, dies, solange er sich in demselben Komplex der Gedankenentwicklung bewegt. Die folgende Arbeit zeigt für 44, 1—14, d. i. die Einleitung zum eigentlichen שבח אבות, ungleichhebige Verse nach dem Schema 3 : 2 (sog. Qinavers), in dem eigentlichen, mit 44, 15 beginnenden, שבח aber gleichhebige nach dem Schema 3 : 3. Ich denke, die Tatsache bedarf für den, der sehen will, keines Beweises, wenn ich die Verse so hinschreibe, wie ich es hernach tue. Auch der strophische Bau und der Charakter der einzelnen Strophen, wie ich ihn a. a. O. als nach meiner Überzeugung normal bestimmt habe, wird, wie ich hoffe, als wirklich vorhanden anerkannt werden.

Nun habe ich versucht, von der Erkenntnis des rhythmischen

Baues der ursprünglichen Textgestalt sogleich Gebrauch zu machen für die textkritische Behandlung des überlieferten Wortlautes. Ich tat dies, um zu zeigen, wie dies Hilfsmittel wirklich geeignet sei, auch hier Fremdkörper im Texte, Glossen und Erweiterungen nachzuweisen, auch habe ich versucht, unter Heranziehung der anderen zur Verfügung stehenden Hilfsmittel da, wo die ursprüngliche Textgestalt verloren gegangen ist oder verloren zu sein scheint, den Weg zu zeigen, auf dem wir imstande sind, der ursprünglichen Gestalt des Textes wieder nahe zu kommen oder sie gar geradezu wieder sicher festzustellen. Man wird es billigen, wenn ich da, wo ich meiner Sache einigermaßen sicher zu sein glaubte, die textkritisch gewonnene Lesart in den Text der herausgeschriebenen Strophen einfügte; ebenso auch, wenn ich dies in einigen Fällen unterließ, wo ich die angegebene Voraussetzung nicht gleich sicher besaß; denn in solchen Fällen hielt ich es für richtiger, in dem an die Spitze der jeweiligen Untersuchung gesetzten Text den überlieferten oder von anderer Seite konstituierten Wortlaut wiederzugeben und das Ergebnis meiner kritischen Erwägungen nur in den Bemerkungen zum Ausdruck zu bringen, dem Leser das endgültige Urteil selbst überlassend.

Der Hauptzweck, den ich mit meiner Arbeit verfolge, ist nach alledem eigentlich nur ein methodischer. Ich hoffe in der Tat, daß diese Arbeit die Fachgenossen davon überzeugen wird, eine wirkliche textkritische Untersuchung des hebräischen Sirachtextes sei mit zuverlässigem Erfolge auf dem von mir eingeschlagenen Wege nicht nur möglich, sondern vielleicht auch allein möglich. Vor allem hoffe ich, wenn auch zunächst nur an einem kleinen, freilich sehr lehrreichen Stück — ich könnte für andere Stücke den gleichen Nachweis liefern — erwiesen zu haben, daß ohne Berücksichtigung des rhythmischen Baues des Textes eine wirkliche Kritik dieses Textes mit zuverlässigem Erfolge nicht möglich ist. Insofern hoffe ich nun auch, bei aller Zurückhaltung in der eigenen Wertschätzung meiner Arbeit, der ferneren textkritischen Arbeit an dem Buche einen wesentlichen Dienst geleistet zu haben. Ob ich selbst an dieser Arbeit fernerhin teilnehmen werde, muß ich aus triftigen Gründen dahingestellt sein lassen. Möge dieses kleine Specimen der von mir für richtig gehaltenen kritischen Methode anderen den Dienst leisten, zu dem es bestimmt ist, und geschieht das, so ist alles erfüllt, was ich an Erfolg für die keineswegs mühelose Arbeit zunächst erhoffe.

Ich habe meiner Arbeit die bequeme Textausgabe von H. L. STRACK (Leipzig 1903) zu Grunde gelegt. Man wird Angaben über die von mir bei meinen Studien zu Rate gezogene Literatur vermissen; man wird aber gelegentlich auf Bemerkungen stoßen, die bezeugen, daß ich die mir zugängliche Literatur (sie war mir nicht im ganzen Umfange zugänglich, besonders die ausländische nicht) wohl verwertet habe. Rücksichten auf den Raum geboten mir, konsequent von Verweisungen auf die Literatur und erst recht auf weitläufigere Auseinandersetzungen mit ihr abzusehen. Wer irgend in meinen Ergebnissen und Voraussetzungen sein Eigentum wieder zu erkennen glaubt, darf es für sich in Anspruch nehmen; es liegt mir fern, mir fremde Arbeit ohne Dank anzueignen oder gar als meine eigene hinzustellen. Freilich das glaube ich sagen zu dürfen, das, was ich biete, ist trotz aller Verwertung der mir zugänglichen Schätze anderer doch wirklich Produkt meiner eigenen Erwägungen. Die festgestellten Ergebnisse beruhen auf selbständiger Prüfung des Materials wie der Möglichkeiten seiner kritischen Verwertung.

Die Abkürzungen, die ich angewendet habe, sind auch leicht verständlich. 𝔊 = griechische, 𝔏 = altlateinische (ed. P. SABATIER 1743, vol. II, gelegentlich vergl. mit dem Abdruck in COWLEY und NEUBAUER, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus*, Oxford 1897), 𝔖 = syrische Version (ed. DE LAGARDE, Leipzig und London 1861), $\mathfrak{H}^{t}$ bezeichnet den eigentlichen hebr. Text, $\mathfrak{H}^{m(arg)}$ die hebr. Lesarten, die in einem Teil des Textes am Rande verzeichnet sind. Das Zeichen > = „fehlt in", + „hat mehr" das dann Folgende. — Die Zählung der Verse ist wie bei STRACK nach 𝔊 bezeichnet worden; nur hielt ich es für praktisch, vor jede Zeile die entsprechende Zahl, event. mit hochgestellten weiteren Unterscheidungsziffern, zu setzen.

XLIV, 1—14, rhythmisches Schema 3 : 2.

1 אהללה[a] אנשי חסד[b] אבותינו[c] בדורותם

2 חלק להם עליון[a] וגדלתם[b] מעולם[c]

1 a) 𝔥 + נא 𝔊 δη 𝔖 ܘܐܦ ܐܢܐ ܐܫܒܚ (wörtl.: וגם אני); überflüssig, als Zusatz leicht erklärlich. ‖ b 𝔊 ανδρας ενδοξους 𝔏 viros gloriosos, das ist nicht = 𝔥 vgl. v. 10 ανδρες ελεους (viri misericordiae), aber da v. 10 offenbar auf v. 1. 2 zurückgreift, so ist nichts an 𝔥 zu ändern. ‖ c) $\mathfrak{H}^{m}$ את־אב', so wohl auch 𝔖 ܠܐܒ' 𝔊𝔏 ואב' oder ואת־אב' ‖ 2 a) $\mathfrak{H}^{t}$ חלק עליון $\mathfrak{H}^{m}$ רב כבוד fügt nach חלק noch להם hinzu. 𝔊 πολλην δοξαν εκτισεν ο κυριος = $\mathfrak{H}^{t}$, ebenso 𝔏. 𝔖 ܣܓܝ ܐܠܗܐ ܒܥܠܡܗ ܠܗܘܢ (ob יחלק?), also bis להם = $\mathfrak{H}^{m}$; vor dem Äquivalent für "גדל hat 𝔖 ܘܡܠܟܗ, ob das aus עליון geworden? Dann 𝔖 = $\mathfrak{H}^{m}$. Der Text $\mathfrak{H}^{m}$ rhythmisch unmöglich richtig; aber m. E. auch $\mathfrak{H}^{t}$𝔊𝔏

und auch 𝔖 nicht ursprünglich. Der Sinn des Satzes ohne להם (𝔥[m]𝔊𝔏) paßt nicht; denn daß Gott πολλην δοξαν (רב כבוד?) geschaffen, das hier hervorzuheben, liegt außer Erwartung; soll der Satz im Zusammenhang Sinn haben, so muß nach 𝔥[m]𝔖 להם gelesen und חלק = zuteilen gedeutet werden. Nun fordert aber m. E. schon der innere Gegensatz des Hinweises auf die „Väter" als אנשי חסד zu der Charakteristik der v. 3ff. geschilderten Männer der Geschichte, aber nicht minder auch das strophische Prinzip, daß in der zweiten Verszeile die Charakteristik der „Väter" noch fortgesetzt und abgeschlossen wird, nicht aber, daß hier schon gesagt wird, was ihnen von Gott für ihre Frömmigkeit als Lohn zu teil geworden ist. Das folgt v. 10ff. Der Text lautete m. E. ursprünglich so, wie oben angegeben. Er sagt: der Höchste war ihr Teil (nach der bekannten biblischen Redeweise) d. h. sie sahen nur auf ihn und wandelten nur nach seinem Willen. V. 2[a] erläutert dann das אנשי חסד v. 1[a]. Nun faßte jemand (wie z. B. schon 𝔊) חלק als Verbum und vermißte dann natürlich ein entsprechendes Objekt; die Folge war die aus dem Zusammenhang mit v. 3ff. sich ergebende Hinzufügung von כבוד oder gleich רב כ'. ‖ [b]) So nach 𝔖 ܒܫܘܒܚܗܘܢ. גד' ist dann nach Jer. 2, 11 vgl. 1 Sam. 15, 29; Amos 8, 7 zu verstehen: ihre Größe (Hoheit, Würde) ist der Höchste d. h. Quell ihrer Größe war Gott und nichts anderes; sie suchten ihre Größe nicht in eigener Kraft und selbstgeschaffener Hoheit; Gott war ihr כבוד, ihr גאון. Ihre Frömmigkeit war also tadellos. 𝔥[t] וגדלו מימות; aber wie 𝔖 hat auch 𝔊 hier keine Verbalform (die an sich auch grammatisch bedenklich, weil J. Sir. sonst die Consec. temp. des Althebr. wohl zu beachten weiß) gefunden. 𝔊 την μεγαλοσυνην αυτου, aber auch (z. B. secunda manu א und 𝔏) τῃ μεγαλοσυνῃ αυτου (überall ohne και). Sichtlich steckt ein Teil von גדלתם in dem מימות des 𝔥[t]. ‖ [c]) so 𝔊 απ' αιωνος 𝔏 a saeculo; 𝔖 ܥܠܡܐ ,ܠܐ ,ܥܡ, wohl paraphrastisch durch Beziehung auf ܒܫܘܒܚܗܘܢ. — Man beachte die Alliteration in der hier gebotenen Versgestalt. Auch sie spricht für ihre Richtigkeit. ‖

3¹ רוֹדֵי[a] אֶרֶץ בְּמַלְכוּתָם ואנשי שֵׁם בִּגְבוּרָתָם[b]
3² יוֹעֲצֵי [עַמִּי]ם[a] בִּתְבוּנָתָם וחוזים[b] בִּנְבוּאָתָם[c]

3¹ >𝔖 ‖ [a]) so richtig 𝔥[m]; 𝔥[t] דורי; 𝔊𝔏 nur רוֹדִים κυριευοντες (dominantes), es fehlt ארץ, beachtenswert, dann erster Halbvers auch nur zwei Hebungen vgl. nachher! ‖ [b]) 𝔥[m] בגבורם; 𝔊𝔏 בגבורה (εν δυναμει); für 𝔥[t] spricht die Gleichheit der Endungen in v. 3². 4. 6—8. ‖ 3² [a]) 𝔥[t] היועצים 𝔥[m] יוע'. Ist 𝔥 richtig, dann erster Halbvers auch hier nur zwei Hebungen. Aber vielleicht Text zu lesen wie oben angegeben (vgl. Hiob 3, 14); beachte Ähnlichkeit der Buchstaben עמי mit עצי ‖ [b]) וחוזי כל, aber כל >𝔊𝔏𝔖; 𝔊 απηγγελκοτες 𝔖 ܣܒܪܘ = מְחַוִּים? ‖ [c]) 𝔊 εν προφητειαις = בנבואות, aber 𝔖 = 𝔥; 𝔏: nuntiantes in prophetis dignitatem prophetarum ‖

4¹ שָׂרֵי גוֹיִם[a] בִּמְזִמָּתָם[b] ורוזנים בְּמֶחְקְרוֹתָם[c]
4² חַכְמֵי שִׂיחָ[ה][a] בְּסִפְרָתָם[b] ומושלים בְּמִשְׁמְרוֹתָם[c]

4¹ [a]) 𝔊 ἡγουμενοι λαου. Wenn שרי גוי gelesen werden müßte, so hätten wir den ersten Halbvers wohl mit zwei Hebungen zu lesen, und dann läge es nicht

fern, nach Analogie von v. 3¹ und 3² 𝔊 auch hier einfach שרים zu schreiben, aber das verbietet doch das Dasein von λαου. Zu dieser Strophe in 𝔖 vgl. nachher zu 4² Anm. [c]) ‖ [b]) 𝔊 εν διαβουλιοις, also בְּמזִּמּתָ ‖ [c]) in 𝔊 steht an Stelle dieser Worte: και (𝔊ℵ εν) συνεσει γραμματειας (𝔊ℵ γραμματιαις) λαου, aber ?? ‖ 4² [a]) 𝔥ᵗ שיח, dann möglich חכמי שיח als eine Hebung und den ganzen Halbvers dann zweihebig zu lesen. Aber besser um des Rhythmus willen שיחה zu lesen (vgl. Hiob 15, 4; Ps. 119, 97. 99). 𝔊 σοφοι λογοι (𝔊ᴬ εν λογοις) ‖ [b]) so 𝔥ᵗ, aber 𝔥ᵐ "במס d. i. nach 𝔊 εν παιδειᾳ αυτων (𝔖 ܒܡܣܟܠܬܗܘܢ) = בְּמָסָרָם ('במוס), und vielleicht ist es richtiger, dies in den Text einzusetzen. ‖ [c]) Dieser Halbvers fehlt in 𝔊𝔏, aber nicht in 𝔖. Es ist m. E. kritisch recht beachtenswert, was in 𝔖 von v. 3. 4 übrig ist. Es lassen sich daraus zwei Verszeilen gewinnen, die dem in 𝔥 in diesem Abschnitt herrschenden rhythmischen Schema entsprechen:

ܘܗܘܘ ܒܚܟܡܬܗܘܢ ܐܬܘܬܐ	ܘܡܠܠܐ ܒܡܣܟܠܬܘܬܗܘܢ
ܣܟܝܠܐ ܗܘܘ ܒܡܣܟܠܬܗܘܢ	ܘܡܬܠܬܐ [ܒܪܡܙܐ] ܒܬܫܒܚܬܗܘܢ

Das in der zweiten Zeile im zweiten Halbvers stehende ܒܪܡܙ könnte auf חוקרי v. 5 hinweisen, ebenso "ܬܫܒܚ (hier = hymnis suis) allenfalls auf מזמור, aber mir scheint es paläographisch auch begreiflich zu sein, wenn wir annehmen, der Syrer habe in dem hebr. "במשמר eine Ableitung von der Wurzel שבח zu lesen gemeint. Aber möglich ist auch, daß ܒܪܡܙ nur freie Zutat von 𝔖 ist, die ihm um so nötiger erscheinen mochte, als er מושלים = ܡܬܠܬܐ verstehen zu müssen glaubte. In der ersten Zeile ist ܐܬܘܬܐ m. E. = מופתים zu setzen und dies aus שרינוים herausgelesen. ܘܡܠܠܐ = ומומות (vgl. 𝔊); 'ܒܡܣܟܠ = "במחקר (vgl. auch 𝔊); ob ܣܟܝܠܐ ܗܘܘ = חכמים יורו? ‖

5 חוקרי מזמור על חוק[a]	נושאי משל בכתב[b]
6 אנשי חיל[a] וסמוכי[b] כח	ושוקטים במכונתם[c]

5 [a]) so 𝔥ᵗ, aber 𝔥ᵐ קו, gemeint wohl חָקוֹ. Der Halbvers lautet in 𝔊 εκζητουντες μελη μουσικων? 𝔖 (v. 4² fortsetzend) ܟܠ ܐܝܟ ܡܢܓ̈ܢܐ ܘܡܙܡܪܐ. Das sieht fast so aus, als habe 𝔖 על vor חוקרי gelesen und sei חוק mit dem Anfang jenes Wortes zusammenzubringen; im übrigen aber hat er offenbar seinen Text sehr frei behandelt oder nur geraten. M. E. wäre es besser, wenn statt חוקרי gelesen würde חֹשְׁבֵי ‖ [b]) 𝔊 διηγουμενοι ἐπη εν γραφῃ 𝔖 ܘܐܡܪܝܢ ܡ̈ܬܠܐ ܒܡܟܬܒܐ, vielleicht beide = 𝔥. Aber der Halbvers dreihebig, darum bedenklich; außerdem ist in v. 4² ja schon von מושלים die Rede gewesen. Darum vielleicht 'נוש' מ fehlerhaft. Bei der ziemlich gleichförmigen Ausdrucksweise vorher und in v. 6 hat wahrscheinlich auch hier ein einfaches Partic. plur. ohne Genetiv gestanden. Auch die Gleichförmigkeit der Endung des letzten Wortes vorher und in v. 6 läßt vermuten, daß in den Konsonanten שלבכתב ein Wort mit der Endung תם steckt. Aber was sollte man lesen? ‖ 6 [a]) Die angegebene rhythmische Betonung entspricht der Betonung des ersten Wortes in allen Verszeilen v. 3—5. Die rhythmische Verstärkung der Hilfssilbe in חיל bis zur Kraft einer Hebungssilbe ist möglich. ‖ [b]) So nach 𝔊ᴮ (𝔊ℵᴬ𝔏 εν ισχυι) 𝔖; richtiger wohl nach 𝔊 סמוכי; 𝔥ᵗ וסומכי ‖ [c]) 𝔊 εν παροικιαις 𝔏 in, aber 𝔥ᵗ𝔖 'על מכ, aber vgl. das gleichförmige בְּ von v. 3¹ an. Abänderung in על nach 'שוק begreiflich ‖

7 כִּיᵃ־אֵלֶּה בְּדוֹרָם [נִכְבָּדוּ]ᵇ	וּבִימֵיהֶםᶜ תִּפְאַרְתָּםᵈ
8 יֵשׁ מֵהֶם הִנִּיחוּ שֵׁם	לְהִשְׁתָּעוֹתᵃ בִּתְהִלָּתָםᵇ
9¹ וְיֵשׁᵃ מֵהֶם אֲשֶׁר אֵין לוֹ זֵכֶר	וַיִּשְׁבְּתוּ כַּאֲשֶׁר שָׁבָתוּ
9² כַּאֲשֶׁרᵃ לֹא הָיוּ הָיוּ	וּבְנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם

7 ᵃ) So 𝔊𝔏𝔖, aber m. E. Zusatz; אלה genügt, der Vers rhythmisch auch besser. ‖ ᵇ) >𝔥ᵗ, aber 𝔥ᵐ𝔊𝔏𝔖 richtig. ‖ ᶜ) so 𝔥ᵐ𝔊𝔏𝔖, aber 𝔥ᵗ falsch 'ומימ ‖ ᵈ) 𝔊 nur καυχημα, aber 𝔥𝔖 zweifellos richtig. ‖ 8 ᵃ) So richtig 𝔥ᵐ𝔊(του εκδιηγησασθαι)𝔏𝔖; daneben 𝔥ᵐ להשעות; 𝔥ᵗ falsch להשתענות ‖ ᵇ) So nach 𝔊 (επαινους) 𝔏 (laudes eorum) 𝔖 ܥܠ ܬܫܒܚܬܗܘܢ, 𝔥 בנחלהם ‖ 9¹ ᵃ) Es bedarf keines Beweises, daß v. 9¹ ein Prosasatz ist. In das in den echten Versen herrschende rhythmische Schema fügt sich der Satz nicht ein. Auch die Einleitung der beiden Sätze v. 8 und 9¹ macht m. E. keinen poetischen Eindruck, vielmehr den recht prosaischer geschichtlicher Erwägung. Dazu kommt aber, daß der Inhalt beider Zeilen im Widerspruch steht mit dem, was in v. 7 in Verbindung mit v. 9² gesagt wird, und was man nach dem ganzen Zusammenhang von v. 1 an und zumal mit Beziehung auf v. 10ff. erwartet. M. E. sind also v. 8. 9¹ Zusatz und schließt sich v. 9² mit v. 7 zur ursprünglichen Strophe zusammen. ‖ 9² ᵃ) Diese Zeile fehlt ganz in 𝔖, aber fraglich, ob nicht erst innersyrischer Fehler, Versehen seitens eines Abschreibers wegen gewisser Ähnlichkeit des Anfangs von v. 9² (ܐܝܟ) mit dem der beiden v. 8. 9¹ (ܐܝܬ und ܘܐܝܬ). Ich halte für möglich, daß in der wirklichen Sprache oder beim rhythmischen Lesen statt des umständlichen כאשר לא vielmehr כְּשֶׁלֹּא gelesen wurde; damit erhielte auch die Negation die erwünschte Betonung. ‖

10 וְאֵלֶּהᵃ אַנְשֵׁי חֶסֶד	וְצִדְקָתָםᵇ לֹא תִשָּׁכַחᶜ
11 עִם זַרְעָם נֶאֱמָן טוּבָם	וְנַחֲלָתָםᵃ לִבְנֵי בְנֵיהֶםᵇ

10 ᵃ) 𝔥𝔊(αλλ' η οὗτοι)𝔏𝔖 (ܒܪܡ ܗܠܝܢ), aber der Rhythmus fordert Streichung entweder von אולם oder von אלה. M. E. erklärt sich die Einfügung der prosaischen Adversativpartikel leichter als die des אלה nach dem אלה in v. 7; außerdem kann ja der Gegensatz genügend durch ואלה zum Ausdruck gebracht werden. ‖ ᵇ) 𝔥 ותקותם, aber schwerlich richtig; vielmehr nach 𝔊𝔏𝔖 (hat allerdings ܛܝܒܘܬܗܘܢ = חַסְדָּם, aber vorher bietet er ܐܢܫܐ ܛܒܐ ܘܙܕܝܩܐ; man darf ihn vielleicht doch als Zeugen verwerten für die Lesung) וצדקתם. Sachlich damit dasselbe gesagt wie in v. 2. ‖ ᶜ) 𝔥𝔖 (ܠܐ ܬܬܛܥܐ) 𝔏 (pietates non defuerunt) תשבת(?), aber 𝔊 wohl zutreffender ἐπελησθησαν (näml. δικαιοσυναι). ‖ 11 ᵃ) 𝔖 ܘܝܪܬܘܬܗܘܢ? ‖ ᵇ) Der zweite Halbvers ist dreihebig, also im Widerspruch mit dem bisherigen rhythmischen Schema. Vgl. zu v. 14. — Nach v. 11 haben 𝔊𝔏𝔖 noch eine in 𝔥 fehlende und mit Recht fehlende Zeile: εν ταις διαθηκαις εστη σπερμα αυτων και τα τεκνα αυτων δι' αυτους 𝔏 ebenso, 𝔖: ܒܕܝܬܩܐ ܩܡ ܙܪܥܗܘܢ ܘܒܢܝܗܘܢ ܡܛܠ ܒܥܒܕܝܗܘܢ. Man hat gewiß mit Recht gesagt, δι' αυτους in 𝔊 neben ܡܛܠ ܒܥܒܕܝ in 𝔖 erkläre sich nur unter der Voraussetzung einer hebräischen Textgrundlage; בַּעֲבוּרָם, das von 𝔖 als בעבדם gelesen wurde (vgl. die gleiche Erscheinung Gen. 3, 17 בעבורך LXX εν τοις εργοις σου). Aber damit ist keineswegs auch erwiesen, daß der Satz zum ursprünglichen Text gehörte; dagegen zeugt vor allem, daß der strophische Aufbau, da v. 13. 14 wiederum einen Zweizeiler bilden, den Satz nicht

duldet, daß also 𝔥 tatsächlich hier die ursprüngliche Textgestalt darstellt. 𝔊𝔏𝔖 beweisen höchstens, daß sie auf einen Text zurückgehen, in den der glossatorische Satz schon eingedrungen war. Daß es sich nur um eine Glosse handelt, beweist auch der Inhalt des Satzes, der das, was v. 11 aussagt, motiviert. Vielleicht ist innerhalb v. 10—14 auch schon in einem früheren Stadium der Text noch weiterer Glossierung unterworfen gewesen, vgl. nachher zu v. 14. ‖

13	עד עולם יעמד זכרםᵃ	וכבודםᵇ לא תִמָּחהᶜ
14	[ובשרם]ᵃ בשלום נֶאֱסף	ושמם יְחיה לדור(?) ודורᵇ

13 a) So 𝔥𝔖 richtig; 𝔊𝔏 וזרעם. Man beachte den Gegensatz zu v. 7. 9²; dadurch 𝔥𝔖 genügend gerechtfertigt. ‖ b) 𝔥 וצדקתם, aber 𝔊 (η δοξα αυτων) 𝔏 (gloria eorum) 𝔖 (ܘܐܝܩܪܗܘܢ) setzen וכבודם voraus und das ist auch richtig, auch um des Gegensatzes zu v. 7 (נכבדו) willen. ‖ c) so nach 𝔊 (ουκ εξαλειφθησεται) ergänzt; vgl. gegensätzlich v. 9²; 𝔖 ܠܐ ܢܬܛܥܐ = לא תשכח, das aber richtiger in v. 10. ‖ 14 a) So nach $𝔊^{B}$ το σωμα αυτων, $𝔊^{\aleph A}$ τα σωματα 𝔏 corpora eorum 𝔖 ܦܓܪܝܗܘܢ. Das von 𝔖 vorausgesetzte פגר könnte aus dem einige Ähnlichkeit bietenden בשר herausgelesen sein und der Pluralis gewählt sein mit Rücksicht darauf, daß es sich ja um eine Mehrheit der Dahingegangenen handelt. ‖ b) Der zweite Halbvers läßt sich allenfalls mit drei Hochtonsilben lesen, aber das rhythmische Gefühl scheint auch die Betonung לדוֹר ודוֹר zu fordern, also eine Lesung des Halbverses mit vier Hebungen. Ein solcher Vers fällt aber ganz aus dem bisher herrschenden rhythmischen Schema heraus und erregt darum schon starke Bedenken gegen sich. Dazu kommt aber noch eins, und dadurch werden diese Bedenken sehr erheblich gesteigert. Dieser zweite Halbvers ist ein wörtliches Zitat aus 39, 9 (leider ist das entsprechende Stück von c. 39 in 𝔥 nicht erhalten). Daß dies in 𝔥 schon früh vorkam, ist gewiß, aber ob es von Anfang an darin stand, das ist doch eine andere Frage, eine Frage, die ich schon mit Rücksicht auf den Rhythmus nicht bejahen kann. Die Tatsache, daß wiederholt Vermehrungen des ursprünglichen Textes eingetreten sind, findet gerade hier eine interessante Beleuchtung und Bestätigung. 𝔊𝔏 bieten noch einen weiteren Vers 15, von dem 𝔥 nichts weiß: σοφιαν αυτων διηγησονται λαοι, και τον επαινον εξαγγελλει εκκλησια; 𝔖 bietet anscheinend eine Kombination aus Teilen beider Halbverse dieser Verszeile: ܘܬܫܒܚܬܗܘܢ ܢܫܬܥܐ ܥܡܐ (etwa griechisch = και τους επαινους(?) αυτων διηγησεται λαος). Der Satz ist aber weiter nichts als ein Zitat aus 39, 10, verdankt also seine Interpolation nur jenem schon in 𝔥 v. 14 stehenden Zitat aus 39, 9 und der Erinnerung, die dies bei einem Leser oder Bearbeiter an den Zusammenhang des Textes in c. 39 wachrief. Und wenn man sieht, daß v. 13 in 𝔥 teils inhaltlich teils im Wortlaut an die ersten Sätze von 39, 9 erinnert, so ist es m. E. nicht zweifelhaft, daß diese Berührung schuld daran ist, daß wir in v. 14 das Zitat im zweiten Halbverse lesen. Die Rücksicht auf den strophischen Aufbau schließt aus, daß v. 15 des 𝔊𝔏𝔖(?) in 𝔥 etwa ausgefallen sein könne. Ist dem so, dann hätten wir hier also nach v. 12 den zweiten Beweis dafür, daß 𝔊𝔏𝔖 eine Textgestalt voraussetzen, die Erweiterungen erfahren hatte über die Textgestalt hinaus, welche uns in 𝔥 vorliegt. Nun dürfen wir aber noch einen Schritt weiter gehen. Die schon gekennzeichnete Schwierigkeit, die die rhythmische Gestalt von v. 11 und 14 gegenüber den ersten Versen bietet, in Verbindung mit der Tatsache, daß der zweite Halbvers von v. 14 ein wörtliches Zitat ist, legt den Schluß nahe, daß beide

Verse Zusätze sind, Zusätze, die sich allerdings im Rahmen der strophischen Gliederung hielten und die auch wohl schon früh gemacht und von der durch ℌ vertretenen Texttradition uns überliefert sind, während 𝔊𝔏𝔖 eine noch weiter vermehrte andere Textüberlieferung repräsentieren (vielleicht bieten 𝔊𝔏 einerseits und 𝔖 andererseits noch eine weitere Verzweigung derselben). Unzweifelhaft würden v. 10 und 13 zusammen eine inhaltlich treffliche, in sich abgerundete und zumal in den Enden der beiden Verszeilen wohl zusammenklingende Strophe bilden. Ganz besonders schön würde inhaltlich diese Strophe auch die erste v. 1. 2 wiederaufnehmen und den Gegensatz des Geschicks dieser frommen Männer der Vergangenheit gegenüber dem in der Strophe v. 7. 9[2] geschilderten jener anderen Reihe von Männern charakterisieren, während v. 11 und 14 Nebengedanken einfügen, die zwar an sich nicht übel sind, aber doch etwas von der geraden Linie der Gedankenentwicklung abzuführen scheinen. ‖

XLIV, 16—XLV, 22, rhythmisches Schema 3 : 3.

16 חנוך[a] התהלך עם יהוה[b] אות דעת לדור ודור
17[1] נח[a] נמצא תמים בְּעֵת[b] כָּלָה[c] תַחֲלִיף[d]

16 >𝔖, aber gewiß nur durch Abschreiberversehen ausgefallen. ‖ a) ℌ + נמצא תמים ו, mit Recht >𝔊𝔏, aus v. 17 eingedrungen. ‖ b) ℌ𝔊𝔏 + ונלקח (וילקח?), aber vom Rhythmus als Zusatz erwiesen. ‖ 17[1] a) ℌ𝔖 (𝔖 noch + [illegible]) + צדיק, 𝔊 Νωε ευρεθη τελειος δικαιος; צ״ Zusatz. ‖ b) so ℌ[m]𝔊𝔏𝔖; ℌ[t] לעת ‖ c) ℌ𝔊𝔏𝔖 + היה, wenn ursprünglich, dann vorher בעת כלה zu betonen; der Vers auch dann ohne Tadel. ‖ d) 𝔖 + [illegible] ‖

17[2] בעבורו היה שארית[a] ובעבורו[b] חדל[c] מבול
18 ברית עולם[a] כרת[b] עמו[c] לבלתי השחית[d] כל בשר

17[2] a) 𝔊𝔏 + τη γη (terrae) ‖ b) ℌ בבריתו 𝔖 paraphrastisch: [illegible], aber 𝔊[B] δια τουτο(?) wie am Anfang des Verses (𝔊[A]𝔏 ὅτε cum); m. E. ist 𝔊[B] im Recht, vom „Bunde" ist doch in Gen. 9 erst nach der Flut die Rede. ‖ c 𝔊𝔏 היה (εγενετο) ‖ 18 a) ℌ באות ע׳, sicher fehlerhaft; 𝔊𝔏 ברית ע׳ (freilich διαθηκαι testamenta?) 𝔖 nur [illegible], aber rhythmisch nichts gegen die Lesung ברית עולם, übrigens nach dem Silbenwert = בעבורו im Anfang von v. 17[2]. ‖ b) so richtig ℌ[m] auch 𝔖 ([illegible]), aber ℌ[t] נכרת 𝔊 (ετεθησαν) 𝔏 (posita sunt), sollte נכרתה lauten, ברית ist fem. ‖ c) 𝔖 + [illegible]. ‖ d) 𝔊[B]ℵ𝔏 + במבול (κατακλυσμῳ), nicht 𝔊[A], natürlich Zusatz. ‖

19 אברהם[a] אב הֲמון גוים לא נִתַּן[b] בִּכְבודו דופי[c]
20[1] אשר שמר מצות עליון ובא[a] בברית עמו[b]
22[2] בִּבְשרו כרת לו חק (?)[a] וּבְניסוי נמצא נֶאֱמן

19 a) 𝔊𝔏 + μεγας (magnus) ‖ b) so Nif. nach 𝔖, aber Qal natürlich auch mög-

lich und gut. 𝔊𝔏 נִמְצָא (ευρεθη)? vielleich so zu lesen? Freilich könnte נמצא aus v. 20² eingedrungen sein. ‖ c) so 𝔥m und rhythmisch vorzuziehen; 𝔥t מום 𝔖 ܡܘܡܐ. 𝔊 ὁμοιος (𝔊A + αυτῳ) εν τῃ δοξῃ 𝔏 ebenso; Sinn des Satzes in 𝔊𝔏 ganz gut, dann statt מום oder דופי zu lesen כמוהו. Man hat vermutet, ὁμοιος sei aus μωμος entstanden. Gegen מום, und mindestens für דופי, entscheidet m. E. der Rhythmus. מום könnte als geläufigeres Wort Glosse zu dem (im A. Test.) weniger häufigen דופי und handschriftlich für dies in einen Teil der Texttradition eingedrungen sein, freilich so früh, daß 𝔖 es vorfand, 𝔊𝔏 es vielleicht voraussetzen können. Da מ' auch Leibesschaden bezeichnet, so könnte v. 20² sein Eindringen gefördert haben. ‖ 20¹ a) 𝔊 (και εγενετο] 𝔏 והיה ‖ b) V. 20¹ allerdings auch von 𝔊𝔏𝔖 bezeugt, auch mit Rel. אשר, aber schon rhythmisch im ersten Halbvers bedenklich (er ist vierhebig); der Satz ist m. E. in seiner ersten Hälfte Glosse zu לא נתן וג' in v. 19 und in seiner zweiten Hälfte Überleitung zum ersten Satz in v. 20² ‖ 20² a) So 𝔥; 𝔊 εστησεν διαθηκην (cf. LXX Gen. 17, 7 und zum ganzen Satz Gen. 17, 13) 𝔏 ebenso = הקים ברית?, also ohne לו; 𝔖 ܐܩܝܡ ܠܗ ܩܝܡܐ; auch das scheint auf einen andern Text als 𝔥 hinzudeuten, ob dies = הֵקֶם לוֹ בְּרִית? Vielleicht לוחק aus ברית verdorben und zwei Lesarten anzunehmen, die eine הקים ברית (𝔊𝔏; 𝔖 + לו), die andere כרת ב' (𝔥?). Die Verbindung כרת חק auch singulär (freilich vgl. Neh. 10, 1). לו kann übrigens ganz gut aus v. 21 eingedrungen sein, freilich das von 𝔊𝔏𝔖 vorausgesetzte הקים (הקם) auch. ‖

21¹ על כֵּן בשבועה הקים לו	לְבָרֵךְ בזרעו גוים^a
21² לְהַנְחִילָם מִיָּם ועד ים	ומנהר ועד אפסי ארץ^a

21¹ a) 𝔊 ενευλογηθηναι ἐθνη εν τῳ σπερματι αυτου, ebenso 𝔖, nur hat 𝔖 ܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ ܕܐܪܥܐ. Dann haben aber 𝔊𝔏𝔖 nach v. 21¹ noch einen ganzen, in 𝔥 noch fehlenden Satz, nämlich: πληθυναι αυτον (𝔖 ܘܢܪܒܝܘܗܝ) ως χουν της γης, και ως αστρα ανυψωσαι το σπερμα αυτου (𝔖 im zweiten Halbvers aber: ܘܢܪܒܝܘܗܝ ܠܡܥܠܐ ܠܥܠ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ). Das ist natürlich eine Erinnerung an die Genesis, aber sicher ein Zusatz, der ebenso zu beurteilen ist, wie die Zusätze v. 12. 15. ‖ 21² a) Man beachte die Zweideutigkeit der Beziehung des Suff. in להנחילם. — Zu der ganzen Strophe v. 21¹. 21² möchte ich Bedenken äußern. Rhythmisch ist nichts gegen sie einzuwenden. Aber das prosaische על כן könnte eigentlich schon den wahren Charakter der beiden folgenden Zeilen verraten. Es kommt dazu, daß v. 22¹ ausdrücklich gesagt wird, daß Isaak Träger des Bundes geworden um seines Vaters Abraham willen. Das konnte leicht jemanden veranlassen, aus seiner Genesis-Erinnerung zu der Abraham charakterisierenden Strophe v. 19. 20² hinzuzufügen den Gedanken, daß Abraham ein Segen für seinen Samen und für die Völkerwelt werden sollte. Daß eine starke und im Laufe der Zeit wachsende Glossierung des ursprünglichen einfachen und doch inhaltlich bedeutungsvollen Textes stattgefunden hat, das, meine ich, dürfen wir schon als erwiesen betrachten. Und daß die Tendenz dieser Glossierung dahinging, besonders sozusagen die Wirkung der gerühmten Männer auf die Nachwelt stärker zu beleuchten, das scheinen mir die bisher erkannten Glossen auch zu bestätigen. Haben wir wirklich, wie ich allerdings glaube, mit Recht diese Strophe für eine Glosse erklärt, dann hätten wir also auch an dieser Stelle wieder dieselbe Tatsache wie in v. 10—14 vor uns, daß 𝔥 die erste Etappe der Glossierung mit 𝔊𝔏𝔖 gemeinsam hat, daß die Versionen aber in dem zwischen v. 21¹ und 21² stehenden Verse noch eine zweite Etappe bezeugen. ‖

22¹ וגם ליצחק[a] הקים[b]   בעבור אברהם אביו[c]
22² 23¹ ברכת[a] ......[b] ....[c]   23¹ נחה[d] על ראש ישראל[e]

22¹ a) 𝔊𝔏 'ביצ εν τῳ Ισ. ‖ b) So mit 𝔖 (liest nur ܩܝܡ); 𝔥ᵗ בֵּן, aber 𝔥ᵐ𝔊𝔏 כֵּן (οὕτως, eodem modo) ‖ 22². 23¹ a) So mit 𝔊𝔏𝔖; 𝔥 ברית ‖ b) 𝔥 כל ראשון 𝔖 ܘܥܠ ܩܕܡܝܐ (= כל ראשנים) 𝔊𝔏 כל אדם (παντων ανθρωπων), aber wohl keins richtig. Ob ein, freilich dann auch verkehrtes, על ראש die Grundlage von כל ראשון bildete? Sollte hier etwas gestanden haben, das auf den auf Jakob gelegten Erstgeburtssegen (בְּכֹרָה) Bezug hatte? Und stand in diesem Halbvers der Name ישראל und im zweiten wie in 𝔊𝔏 (vgl. Note e) יעקב? So viel ist m. E. deutlich, daß sich auch dieser Satz von v. 22² auf Jakob bezog und nicht mehr auf Isaak. ‖ c) 𝔥 נתנו 𝔏 dedit illi dominus; aber >𝔊𝔖; was hat da wirklich gestanden? ‖ d) 𝔥 וברכה נחה; 𝔊 και διαθηκην in v. 22² an Stelle von נתנו in 𝔥, dagegen 𝔏 hat in 23¹: et testamentum confirmavit super caput Jacob; וברכה >𝔖 und wohl mit Recht, es ist entweder Glosse mit Bezug auf das in v. 22² eingedrungene ברית oder bloß bestimmt, dem נחה וג' ein Subjekt zu schaffen. ‖ e) 𝔊 Ιακωβ 𝔏 ebenso. ‖

23² ויכנהו[a] בבכורה[b]   ויתן לו נחלתו[c]
23³ ויצבהו[a] לשבטים[b]   לחלק[c] שנים עשר[d]

23² a) 𝔥ᵗ ויכוננהו 𝔥ᵐ ויכנהו, m. E. ist das durch 𝔥ᵗ vertretene Verständnis des Wortes richtig, demnach 𝔥ᵐ וַיְכֹנְנֵהוּ (= er machte ihn fest in der Erstgeburt, d. h. übertrug auf ihn unerschütterlich fest das Recht der Erstgeburt mit allem, was damit zusammenhängt) zu lesen; andere lesen וַיְכַנֵּהוּ vgl. 𝔖 ܘܩܪܝܗ, während 𝔊 επεγνω αυτον 𝔏 agnovit eum jener Lesart günstig ist (וַיַּכִּירֵהוּ?) ‖ b) So 𝔥ᵐ vgl. 𝔖 ܒܒܘܟܪܘܬܐ ܒܪܟܗ, 𝔥ᵗ בברכה 𝔊 εν ευλογιαις αυτου 𝔏 ebenso. ‖ c) 𝔊 εν κληρονομιᾳ? 𝔏 = 𝔥 ‖ 23³ a) 𝔊ᴮ* και διεστειλεν (𝔊ᴬ διεστησεν), vielleicht danach וַיַּפְרִדֵהוּ zu lesen (zum Sinn vgl. Deut. 32, 8); 𝔏 et divisit ei partem in tribus (tribubus) duodecim; 𝔖 ܘܐܘܪܬܗ ܠܗܘܢ ܠܫܒܛܐ, steht also 𝔥 nahe. ‖ b) 𝔊 μεριδας αυτου. ‖ c) 𝔊 εν φυλαις (שבטים?) εμερισεν δεκα δυο? 𝔖 ܘܦܠܓܗ ܠܬܪܥܣܪ ܫܒܛܝܢ ‖ d) Gegen die Ursprünglichkeit dieser beiden Zeilen erhebt sich das ernste Bedenken, daß ihr Rhythmus ganz von dem ringsum herrschenden abweicht. Wir haben in ihnen wahrscheinlich wieder eine Interpolation zu erkennen, die bestimmt war, das kurze Wort über Jakob in v. 22², 23¹ etwas zu verdeutlichen und insbesondere die Verzweigung Jakob's zu dem Zwölfstämmevolk hinzuzubringen. Die Erweiterung würde sich, wie leicht erkennbar ist, im wesentlichen in der gleichen sachlichen Richtung bewegen wie die früheren. ‖

23⁴ ויוצא ממנו איש [חסד][a]   מוצא[b] חן בעיני כל חי
1 (XLV) אֱהוּב אלהים ואנשים   משה זכרו לְטוֹבָה[a]

23⁴ a) So nach 𝔊 (ανδρα ελεους) zu lesen, vgl. 𝔖 (liest freilich ܘܐܦܩ ܡܢܗ ܓܒܪܐ ܙܕܝܩܐ) und 𝔏 (et conservavit illi [illis?] homines misericordiae), schon von anderer Seite vorgeschlagen. ‖ b) 𝔥ᵐ ומצא, aber an sich nicht nötig; für 𝔥ᵗ anscheinend 𝔊 (ευρισκοντα) 𝔏 (invenientes) 𝔖 (ܘܐܫܟܚ), mindestens מוצא sehr alte exegetische Überlieferung. ‖ (Cap. XLV) 1 a) So 𝔥, aber 𝔊 (εν ευλογιαις) 𝔏𝔖 לִבְרָכָה, vielleicht vorzuziehen. ‖

2 וִיכַבְּדֵהוּ^a כאלהים^b	וִיאַמְּצֵהוּ במוראים^c
3^{1α} בדבריו^a אותות^b .....^c	
3^{1β. 2α} וַיְחַזְּקֵהוּ^a לפני מלך	3^{2α} וַיְצַוֵּהוּ אל עמו^b
3^{2β} וַיַּרְאֵהוּ כבודו^a	....^b
4 בֶּאֱמוּנָתוֹ ובענותו^a	בחר בו מכל בשר^b
5^1 וַיַּשְׁמִיעֵהוּ את־קולו	ויגישהו לערפל^a

2 a) So vielleicht zu lesen vgl. 𝔊 ὡμοιωσεν αυτον δοξῃ ἁγιων 𝔏; 𝔥^m nur ויכ׳ ייי, also das Verbum selbst bleibt ungewiß; 𝔖 ܘܫܘܝܗ empfiehlt wohl auch die Lesart. Man denkt hier natürlich an Sätze wie Ex. 4, 16; 7, 1 und die Ausrüstung Mosis mit göttlicher Wunderkraft. 𝔥^m, wie bemerkt, + יהוה, aber dies in keiner Version, darum bedenklich, es ohne weiteres einzusetzen; vielleicht ursprünglich nur zur Feststellung des Subjekts des Satzes hinzugefügt. Das Zeugnis der Versionen verstärkt durch den Umstand, daß auch die nächsten Verse im ersten Halbvers zweihebig sind oder doch sein zu sollen scheinen. ‖ b) 𝔖 ܒܬܫܒܘܚܬܐ? 𝔊 ἁγιων 𝔏 ebenso = אלהים ‖ c) So 𝔥^m𝔖 (ܒܡܣܩܬܗܘܢ) 𝔊 (εν φοβοις εχθρων) 𝔏 (in timore inimicorum); 𝔥^t במרומים ‖ 3^{1α} >𝔖; durchaus möglich, daß dieses Sätzchen ein Zusatz ist, der zwar von 𝔥, auch 𝔊𝔏, vorgefunden wurde, aber nicht auch von 𝔖, jedenfalls schließt sich formell und sachlich das Nächstfolgende glatt an v. 2 an. ‖ a) 𝔥^m בדברו; 𝔥^t = 𝔊 (εν λογοις αυτου) 𝔏 ‖ b) Unsicher, aber wahrscheinlich vgl. 𝔊 σημεια 𝔏 monstra. ‖ c) ganz unsicher; die sonst vorgeschlagene Lesart מִהֵר halte ich für unannehmbar, denn m. E. ist die Verbindung מהר אותות mindestens nicht einwandfrei (Jes. 5, 19 ist nicht ganz gleich), und dann ist auch die Lesart in 𝔊 nicht κατεσπευσεν (worauf מהר gestützt wird) gewesen, sondern κατεπαυσεν (𝔊^{BאA}) vgl. 𝔏 placavit. Dies führt zunächst auf ein הֵנִיחַ (הִנִּיחַ?), aber auch das scheint nicht recht zu passen. Sollte ursprünglich geschrieben gewesen sein הבא (הֵבִיא)? Das würde sachlich passen, ob aber auch paläographisch mit den Buchstabenspuren vereinbar, ist mir freilich nicht ganz sicher. ‖ 3^{1β. 2α} a) 𝔊 εδοξασεν αυτον 𝔏 glorificavit illum, 𝔖 ܘܐܝܩܪܗ ‖ b) 𝔊 προς λαον αυτου 𝔏 coram populo suo 𝔖 ܩܕܡ ܥܡܗ ‖ 3^{2β} a) So gemäß 𝔊 (και εδειξεν αυτῳ της δοξης αυτου) 𝔏; 𝔖 ܘܚܘܝܗ ܐܝܩܪܗ ‖ b) 𝔖 hat hier und nicht in v. 5^1: וַיַּשְׁמִיעֵהוּ את־קולו, und mir scheint, als wenn der Satz wirklich besser in unmittelbarer Verbindung mit ויראהו כבודו gelesen würde. 𝔊𝔏 = 𝔥 ‖ 4 a) 𝔥^m בְּעֶנְוְתָנוּתוֹ 𝔊^B εν πιστει και πρᾳυτητι αυτου (𝔊^A αυτον) ἡγιασεν (𝔊^א + αυτον) 𝔏 = 𝔊^א, aber ob wirklich 𝔊 gelesen hat = 𝔥 + הִקְדִּישׁ oder הִקְדִּישׁוֹ? Zwar folgt auch in 𝔊 εξελεξατο αυτον 𝔏 et elegit eum, aber vielleicht ist ἡγιασεν (αυτον) nur Variante neben εξελεξατο, und zwar ist nicht ausgeschlossen, daß diese Variante schon auf die hebräische Vorlage des 𝔊 zurückgeht. 𝔖 = 𝔥^t ‖ b) So nach 𝔊𝔏; 𝔖 ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܒܢܝ ܐܢܫܐ, ob = מכל אדם? — Übrigens kommt die Bemerkung, die v. 4 bringt, nach allem, was wir seit 44, 23^4 schon gelesen haben, auffällig spät. Der Verdacht, es handle sich bei diesem Verse um eine Glosse, liegt sehr nahe; er wird verstärkt, wenn man zugleich beachtet, wie sehr sich der Satz formell von seiner Umgebung unterscheidet. Wenn man weiter beachtet, daß der erste Halbvers von v. 5^1 in 𝔖 vor v. 4 steht, so kann man wohl auf den Gedanken kommen, die Glosse sei etwa vom Rande einer handschriftlichen Vorlage in verschiedenen Abschriften an verschiedener Stelle eingerückt worden, in der auf 𝔥𝔊𝔏 führenden hinter v. 3^{2β}, in der 𝔖 zu Grunde liegenden hinter קולו in v. 5^1. ‖ 5^1 a) 𝔖 ܠܥܪܦܠܐ? — Wird der erste Halb-

vers vor v. 4 gerückt, dann bleibt der zweite 'ויניש' ונ ganz einsam; er leitet aber ganz gut und im Einklang mit der Exoduserzählung zu der nächsten Strophe über. — Nun haben wir aber m. E. nicht bloß in v. 4 eine Glosse zu erblicken, wir haben vielmehr in all den Versen von v. 2—5^1 eine glossatorische Interpolation zu sehen. Dafür spricht vor allem die rhythmische Form dieser Sätze, die von dem in den echten Verszeilen herrschenden rhythmischen Schema, wie uns sogleich die in v. $5^{2.3}$ enthaltene nächste Strophe zeigen wird, unzweifelhaft verschieden ist. Der Interpolator vermißte zwischen der Strophe 44, 23^4; 45, 1 und der nächsten, Moses als von Gott berufenen und ausgerüsteten Gesetzgeber feiernden 45, $5^{2.3}$ all' die Einzelheiten, die er eingefügt hat, während der Verfasser selbst in seinen ursprünglichen beiden Strophen sich damit begnügte, einerseits die Persönlichkeit Mosis kurz zu charakterisieren, andrerseits seine vornehmste Berufsaufgabe hervorzuheben. Ist dann unser Urteil über v. 4 richtig, so hätten wir auch in dieser umfangreichen Interpolation zwei Etappen der Glossierung des ursprünglichen Textes vor uns, nur daß hier auch 𝔐 mit den Versionen die zweite bezeugt. ‖

5^2 וַיָּשֶׂם[a] בְּיָדוֹ[b] מִצְוָה[c] תּוֹרַת חַיִּים וּתְבוּנָה[d]
5^3 לְלַמֵּד לְיַעֲקֹב[a] חֻקָּיו[b] וְעֵדוֹתָיו[b] וּמִשְׁפָּטָיו לְיִשְׂרָאֵל

5^2 [a]) So 𝔐[t], dazu scheint sich auch 𝔖 ܘܣܡ zu stellen. 𝔐[m] וַיִּתֵּן, so 𝔊 (και εδωκεν) 𝔏 ‖ [b]) So nur 𝔐, aber sicher richtig, schon vom Rhythmus geschützt. 𝔊 αυτῳ (vgl. Note [a]) κατα προςωπον(?) 𝔏 illi coram 𝔖 ܩܕܡܘܗܝ = לפניו (שים לפני פ' = Gesetze geben vgl. Ex. 21, 1). ‖ [c]) 𝔊𝔏 מצות (εντολας); 'מ >𝔖 ‖ [d]) 𝔖 ܘܣܘܟܠܐ? ‖ 5^3 [a]) So richtig 𝔐[m]𝔊(τον Ιακωβ)𝔏𝔖 (liest aber hier ܠܥܡܐ ܕܝܠܗ); 𝔐[t] ביעקב ‖ [b-b]) 𝔊𝔏 nur בְּרִית (διαθηκην), vielleicht auch בריתו (testamentum suum, aber suum?); das ist sicher aus (ו)עדותיו herausgelesen; jedenfalls fehlt חקיו, aber mit Unrecht; der formelle wie sachliche Rhythmus des Verses verlangt eine Gestalt der Halbverse wie die in 𝔐. 𝔖 = 𝔐, aber hat sichtlich auch nicht ועדותיו, sondern בריתו (ܘܣܗܕܘܬܗ) zu lesen gemeint. Nun ist ja immerhin עדות, erst recht ברית zwischen חק und משפט auffällig. ܠܥܡܐ ܕܝܠܗ des 𝔖 und ביעקב in 𝔐[t] im ersten Halbverse führen zusammen vielleicht zur Lösung des Rätsels. ברית ist paläographisch leicht in בבית geändert. Sollte der zweite Halbvers ursprünglich etwa gelautet haben: ובבית ישראל משפטיו und sich hieraus dann die verschiedenen Formen der Textüberlieferung gebildet haben? Vgl. unten zu v. 17^2. Persönlich stehe ich nicht an, diese Lösung der Schwierigkeit für richtig zu halten. Die jetzt durch 𝔐 bezeugte Auseinanderreißung der beiden zusammengehörigen Worte בבית und ישראל ließe sich angesichts des offenbar recht wechselvollen Geschickes unseres Textes auch wohl begreiflich machen. ‖

6 וַיָּרֶם[a] כָּמוֹהוּ[b] אָחִיו[c] אַהֲרֹן[c] מִמַּטֵּה[d] לֵוִי[c]
7^1 וַיְשִׂימֵהוּ(?)[a] לְחֹק עוֹלָם[b] וַיִּתֵּן עָלָיו הוֹדוֹ[d]

6 [a]) 𝔐 'וירם קדוש את אהרון וג; קדוש > nur 𝔏 excelsum fecit Aaron, 𝔊 Ααρων ὑψωσεν ἁγιον, auch 𝔖 hat 'ק gelesen, aber es ist nicht ganz zweifelfrei, wie er es bezogen haben will: ܘܐܪܝܡ ܩܕܝܫܐ ܠܐܗܪܘܢ. In 𝔐 liegt es am nächsten, 'ק = Gott grammatisch als Subjekt anzusehen, aber warum hier auf einmal, nachdem

vorher Gott als Subjekt einfach vorausgesetzt worden ist, er hier ausdrücklich und dann gerade mit 'ק angegeben wird, versteht man nicht recht. Die von 𝔊, vielleicht auch von 𝔖, empfohlene Beziehung auf das Objekt Ahron ist sachlich auch sehr bedenklich, denn er wird doch erst durch die Heraushebung (vgl. den kultischen Terminus תרומה) aus seinen Stammesgenossen 'ק. M. E. hat 'ק nicht zum ursprünglichen Text gehört; ich möchte es im letzten Grunde für eine (Glosse?) Variante zu וירם (beachte die formelle paläographische Ähnlichkeit von רם und רש) halten. Vielleicht kam auch die Lesart וַיְקַדֵּשׁ (וַיְקַדְּשׁ) vor, oder es sollte sagen, וירם sei im Sinne dieses Terminus gemeint. Ich glaube es daher aus dem Text selbst streichen zu dürfen, da וירם durch die Versionen gut bezeugt ist. ‖ b) Bezeugt von 𝔖 (vgl. Note a), 𝔊 (ἅγιον ὅμοιον αυτου) 𝔏, verdrängt vielleicht teils durch das eingedrungene קדוש (כם paläogr. auch ziemlich ähnlich רש), teils durch Versehen infolge Ähnlichkeit von כמוהו und אחיו besonders in der Form אחיהו, die vielleicht dastand. Im Zusammenhang mit den Mosesstrophen aber sehr angemessen. ‖ c) >𝔥𝔖, aber 𝔊 αδελφον αυτου 𝔏; m. E. ursprünglich, entweder in der auf 𝔥𝔖 führenden handschriftlichen Tradition infolge Ähnlichkeit mit dem Anfang des folgenden אהרון ausgefallen oder noch in dem prosaischen את in 𝔥 teilweise erhalten. ‖ d) 𝔥 'אֶת־אה ‖ e) 𝔥 'לַמ, aber 𝔊𝔏𝔖 richtig 'מַט ‖ 7¹ a) So 𝔊^Bℵ εστησεν αυτον 𝔖 [Syriac], aber 𝔊^A𝔏 αυτῳ (ei); dies führte auf ein וַיָּשֶׂם לו. Jedenfalls ist m. E. jene bestbezeugte Lesart in 𝔥 nicht einwandfrei. ‖ b) So 𝔥 vgl. Ex. 29, 9^b zum Ausdruck, 𝔊 διαθηκην αιωνος 𝔖 [Syriac] (aber wohl Versehen für [Syriac]), aber ob das wirklich ursprünglich? 𝔊^A𝔏 statuit ei testamentum aeternum wäre eher verständlich. ‖ c) So 𝔥^t𝔖, aber 𝔥^m לו 𝔊(αυτῳ)𝔏 ‖ d) So 𝔥^m und mindestens rhythmisch notwendig; 𝔖 [Syriac] = מְהוֹרו, weist das auf ursprünglicheres כְּבוֹדוֹ hin? oder gar auf ein מִכְּבוֹדוֹ? Hiermit ließe sich dann vielleicht paläographisch 𝔊 ἱερατειαν λαου 𝔏 sacerdotium gentis ausgleichen כְּהֻנַּת עָם, was so schwerlich ursprünglich, zu lesen wohl eher כְּהֻנָּתוֹ, oder sollte עם auf ein dahinter liegendes עולם weisen? Es ist auffällig, daß 𝔖 im ersten Halbvers [Syriac] bietet und 𝔊𝔏 hier עם voraussetzt. Die Korrespondenz von ἱερατεια (כהנה) und διαθηκην αιωνος (חק [חקת] עולם) erinnert lebhaft an Ex. 29, 9^b, und es ist vielleicht danach irgendwie der Text zu rekonstruieren. Aber wie? ‖

7² וישרתהו(?)^a ...... בכבודו^b ויאזרהו^c ....^d
8¹ וילבישהו כליל תפארת^a ויפארהו^b בכבוד ועוז^c

7² a) So 𝔥^t, aber von keiner Version gestützt und zweifellos falsch. Zu 'ויש könnte nur Ahron Subjekt sein, und der Satz müßte sagen, Ahron habe Jahwe priesterlich gedient. Bei den folgenden Verben ist wieder Gott Subjekt so wie in der vorhergehenden Strophe, und darum ist kein Zweifel, daß auch im ersten Halbvers von v. 7² von etwas die Rede ist, was Gott an Ahron ausgerichtet hat. Die Lesart muß also falsch sein. Um wenigstens die Richtung zu gewinnen, in der Heilung des Textes zu suchen ist, verdient folgendes Beachtung. Sichtlich hat die vorhergehende Strophe (ähnlich wie die erste auf Moses bezügliche) einerseits die göttliche Erwählung Ahron's, andererseits seine amtliche Bestimmung in kurzen bedeutungsvollen Sätzen dargelegt. Die zweite Strophe v. 7². 8¹ soll nun — das ist m. E. nach den drei letzten Verben in ihr ebenso deutlich und gewiß — die für seine amtliche Tätigkeit so wichtige heilige Kleidung in ebenso bedeutsamen kurzen Sätzen schildern, die ihm Gott selbst verliehen hat (vgl. Ex. 28. 29)

und ohne die er ja nicht priesterlich fungieren kann. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß auch der erste Halbvers in v. 7^2 eine Aussage über Ahron's priesterliche Kleidung enthielt. Vielleicht helfen uns die Versionen weiter. 𝔊 εμακαρισεν αυτον 𝔏 beatificavit (beabit?) illum. 𝔖 bietet ܘܓܒܝܗܝ ܘܥܫܢܗ. Letzteres Wort = ויבחרהו ist sicher nicht richtig, aber vielleicht doch insofern wertvoll, als es wohl die ältere syrische Lesart bietet. ܘܥܫܢܗ scheint Variante und wohl zugleich für die auf 𝔖 hinführende Texttradition eine jüngere Lesart, nämlich die von 𝔊𝔏 vertretene, zu sein. M. E. hat 𝔊 sicher nicht, wie man vermutet hat, ויאשרהו gelesen, sondern gemeint וישבחהו zu lesen (vgl. die paläogr. Ähnlichkeit der Buchstaben ב und ר, ה und ת in jüngerer Zeit), und er hat danach übersetzt. Nun ist aber auch dies selbst nicht die richtige Lesart, ihre Bedeutung liegt außer der Richtung, in die wir durch die folgenden Verba gewiesen werden. Ob man an חבש denken darf? חבש kommt vor Ex. 29, 9; Lev. 8, 13 vom Umbinden des priesterlichen Turbans. Daran zu denken könnte um so näher liegen, als a. a. O. gleich neben חבש auch vom Umgürten der Priester die Rede ist, wie hier im zweiten Halbverse. Oder sollte man an ein ויצנפהו (Lev. 16, 4) denken dürfen? Mehr zu sagen, wage ich nicht. || [b]) 𝔥^t בכבודו; 𝔥^m בברכה, aber man hat schon erkannt, daß diese Lesart die Folge der falschen Lesart 'וישרת ist, 𝔥^t ist richtiger, aber ob richtig, ist eine andere Frage. 𝔊 (εν ευκοσμιᾳ) 𝔏 (in gloria) wohl = 𝔥^t. Aber es fehlt bei dieser Lesart eine Hebung im Halbvers; es muß vor (ב)כבודו noch ein Wort gestanden haben. 𝔖 bietet ein solches: ܒܙܘܥܐ ܕܐܣܪܗ; aber was steckt hinter ܒܙܘܥܐ? Ich wage vorläufig keine Vermutung. || [c]) Von hier ab fehlt alles in 𝔖, aber wohl nur innersyrische Textverderbnis. || [d]) 𝔥^t בתועפות ראם, aber sicher falsch; zu ראם bietet 𝔥^m תואר. In 𝔥^t folgt hinter ראם noch: וילבישהו פעמונים und zu letzterem Worte hat 𝔥^m העופה. Mit Recht fehlt dies Sätzchen 𝔊𝔏𝔖. תעופה in 𝔥^m weist wenigstens äußerlich auf 'בתועפ, und würde für die Stellung von ו im Wort nicht unwichtig sein. Die Variante תואר (an sich = Gestalt, auch schöne Gestalt, aber schwerlich Allgemeinbegriff für Schönheit) beruht m. E. auf Mißverständnis. Beziehen wir die Randnote תעופה auf die Wortgruppe in 𝔥^t, dann gelangen wir damit bis zum zweiten ו, übrig bleiben die Buchstaben תראם, und dafür will die Variante תואר eine Abweichung in der Lesart bezeugen, aber sie hat m. E. nur teilweise recht, führt uns aber wohl auf das Ursprüngliche. Es dürfte תפארת (תִּפְאַרְתּוֹ) zu lesen sein (vielleicht hat die Ähnlichkeit des ursprünglichen Endes dieses Halbverses mit dem des nächstfolgenden in v. 8^1 [aber vgl. Bem. zu diesem] auch 𝔖 irregeführt und den Textverlust bei ihm verschuldet). Dazu stimmen auch 𝔊𝔏, wo vielleicht auch das vorletzte Wort richtig. 𝔊 περιστολην δοξης (dies freilich gewöhnlich = כבוד) 𝔏 zona gloriae. Es ist vorgeschlagen worden, חליפות zu lesen; ich würde (auch paläographisch) vorziehen חֲגֹרַת (ח = ת, נ = וע; ר = פ), falls wirklich im ersten Halbvers vom „Kopfbunde seiner Herrlichkeit" die Rede gewesen sein sollte. Ob man (mit Bezug auf 𝔥^m תעופה) etwa auch an ein מַעֲטֵה (Jes. 61, 3) denken dürfte? || 8^1 [a]) 𝔥^m תפארתו; 𝔊 συντελειαν καυχηματος 𝔏 stolam gloriae, aber 𝔖 ܐܣܛܠܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ. 𝔖 führt auf כְּלִיל תְּכֵלֶת Ex. 28, 31, womit dann, wie die Stelle zeigt, מְעִיל הָאֵפוֹד gemeint wäre. Die Verwandlung eines תכלת in תפארת war in diesem Zusammenhang leicht. Freilich ist die Erwähnung dieses Teils der Kleidung nach dem Gürtel, wenn von ihm in v. 7^2 wirklich die Rede war, auffällig, aber nicht, wenn dort an zweiter Stelle auch nur allgemein von Kleidung die Rede war. || [b]) 𝔊 εστερεωσεν αυτον, aber dafür mit Recht gesetzt εστεφανωσεν 𝔏 coronavit; allgemeiner 𝔖 ܘܥܛܦܗ || [c]) 𝔥 sehr zweifelhaft. 𝔊 σκευεσιν ισχυος 𝔏 in vasis virtutis 𝔖 ܒܡܐܢܐ ܕܥܘܫܢܐ d. i. = בִּכְלֵי עֹז, aber rhythmisch

gefordert בכלי עוז. Aber was ist das? כלים können ja auch Kleider sein, aber der Ausdruck כלי עוז ist jedenfalls ungewöhnlich. Da פאר an den priesterlichen Kopfschmuck erinnern könnte, so läge es nahe, auf die chiastische Beziehung dieses Halbverses zu dem ersten in v. 7^2 und die vermutete inhaltliche Beziehung des zweiten Halbverses v. 7^2 zum ersten in v. 8^1 hinzuweisen. Vielleicht vermag dies für weitere Bemühungen um den Text dieser Strophe von Nutzen zu sein. ||

Bem.: V. 8^2—14 fehlen in 𝔖. Näheres dazu in der Schlußbemerkung hinter v. 14.

8^2 9^1 מכנסים כתנות[a] ומעיל[b]	9^1 ויקיפהו רמונים[c]
9^2 ופעמונים[a] המון[b] סביב	לתת נעימה בצעדיו
9^3 להשמיע בדביר קולו	לזכרון לבני עמו

8^2 9^1 a) So 𝔥[t], aber lies כתונת || b) 𝔊 και επωμιδα 𝔏 et humerale (ואפוד?) || c) 𝔥 hier פעמונים und 'רמונ erst im nächsten Hemistich (9^2); 𝔊 stellt 'פעמ und 'רמ um und hat darin wohl recht, vgl. Ex. 28, 33. 𝔊 hat hinter ροισκοις noch χρυσοις, das sachlich zu κωδωσιν (= 'פעמ) gehört, durch seine sonderbare Stellung vor seinem zugehörigen Substantiv sich aber wohl als Zusatz aus Ex. verraten könnte. Man beachte das in v. 8^2. 9^1 vorliegende, von dem herrschenden abweichende rhythmische Schema. || 9^2 a) So also nach 𝔊 || b) המון ist fehlerhaft; 𝔊 πλειστοις 𝔏 plurimis, aber das kann's nicht heißen und die Deutung „in Menge" ist auch sehr bedenklich. Vielleicht verdankt es seine Existenz nur einer teilweisen Doppelschreibung des vorausgehenden Wortes (··מונ··). Von Interesse ist, wie der Satz 9^1. 9^2 in 𝔏 aussieht: et cinxit illum tintinnabulis aureis plurimis in gyro, dare sonitum etc. Da ist also von „Granattroddeln" nicht die Rede, und es wird damit zugleich zweifelhaft, ob sie auch in 𝔊 ursprünglich sind. Es wäre möglich, daß רמונים auch in 𝔥 erst nachträglich zugefügt wurde, wozu ja jemand durch die Erinnerung an Ex. 28 veranlaßt werden konnte; aus 𝔥 könnte es dann späterhin auch in 𝔊 eingedrungen sein. Das Attribut χρυσοις (𝔏 aureis) scheint nur in die von 𝔊 vertretene Textgestalt oder überhaupt nur in die griechische Version eingefügt zu sein. המון dagegen ist anscheinend eine ziemlich alte Wucherung. Hat 𝔏 recht mit seiner Textform, dann würde 𝔥 mit seiner Lesung des v. 9^1 gerechtfertigt werden. Für 𝔏 kann nun die Tatsache ein gewichtiges Zeugnis ablegen, daß, wenn wir nach ihm v. $9^{1.2.3}$ mit Weglassung von המון und ohne Beachtung des aureis den Text lesen, wir eine gute Strophe gewinnen, die in rhythmischer Hinsicht tadelfrei sein und sich auch sachlich recht gut an die Strophe v. 7^2. 8^1 anschließen würde. Die Strophe lautet:

ויקיפהו פעמונים סביב	לתת נעימה בצעדיו
לְהַשְׁמיע בדביר קולו	לזִכָּרון לבני עמו

Damit will ich freilich nicht gesagt haben, diese Strophe sei wirklich echter Bestandteil des ursprünglichen Textes. Das glaube ich trotz aller ihrer formellen Tadellosigkeit doch nicht. Die Worte v. 8^2 werden durch die Möglichkeit, v. $9^{1.2.3}$ so zu lesen, ganz isoliert und erst recht als prosaische Aufzählung der Kleider im einzelnen charakterisiert. Diese äußerst unpoetische Aufzählung der einzelnen Stücke des priesterlichen Ornates wird dann v. 10ff. in fast schmerzhafter Weise fortgesetzt.

10¹ בגדי קֹדש זהב תכלת	וארגמן[a] מעשה חֹשב
11¹ 10² חשן משפט אפוד ואזור[a]	11¹ ושני תולעת[b] מעשה אורג
11² אבני חפץ על החשן[a]	פתוחי חותם במלואים[b]
11³ לזכרון[a] בכתב חרות	למספר שבטי ישראל[b]

10¹ a) 𝔐 hat dies Wort noch im ersten Hemistich. ‖ 10². 11¹ Von wirklichem Rhythmus in dieser Zeile nichts zu sehen. ‖ a) 𝔊 scheint, wie wohl mit Recht vermutet worden ist, statt 'ואז' אפ zu wollen: אורים ותמים (δηλοις αληθειας) ‖ b) 𝔊 κεκλωσμενη κοκκῳ 𝔏 torto cocco? ‖ 11² a) 'על־הח' >𝔊𝔏 ‖ b) 𝔊 εν δεσει χρυσιου (letzteres vielleicht Zusatz in 𝔊; auch 𝔏 so) + εργων λιθουργου (מַעֲשֵׂה חָרָשׁ) ‖ 11³ a) Vor 'לזכ' hat 𝔐 noch כל אבן יקרה, ist aber Zusatz, fehlt noch in 𝔊𝔏 ‖ b) Wenn man v. 11²· ³ nach 𝔊 (ohne χρυσιου) liest, erhält man eine formell leidlich gute Strophe, die sich zu der oben aus v. 9 gewonnenen insofern gut hinzugesellt, als auch hier auf das לזכרון, dem die Edelsteine mit ihrer Eingravierung dienen sollen (vgl. Ex. 28, 12), der Blick gerichtet wird. Die Strophe lautet:

אבני חפץ פתוחי חותם	במלואים מעשה חרש
לזכרון בכתב חרות	למספר שבטי ישראל

Wie sehr am Texte immer weiter mit verdeutlichenden Zusätzen von Lesern oder Abschreibern gearbeitet worden ist, dafür haben wir hier wieder überzeugende Beweise in dem höchst wahrscheinlich wirklich glossatorischen על החשן v. 11² und in dem Zusatz vor v. 11³, der sagen soll, alle am priesterlichen Ornat des Ahron befestigten Edelsteine seien לזכרון, nämlich vor Jahwe, bestimmt gewesen. Von diesen kleinen, ziemlich jungen, weil von 𝔊 noch nicht vorgefundenen Glossen aus haben wir aber nun auch Grund genug, uns in der Vermutung bestärken zu lassen, daß in dem Zusammenhang, in dem wir stehen, auch noch mehr dem ursprünglichen Texte Fremdes enthalten ist. Davon können uns die folgenden Zeilen nur noch weiter überzeugen. ‖

12¹ עטרת פז מעל[a] מצנפת	...[b] פתוחי חותם[c] קדש[d]
12² הוד[a] כבוד ותהלת עז[b]	מחמדי[c] עין ומכלל יופי[d]
13¹ לפניו לא היה ....[a]	...........[b]
13² ....[a]	ובניו[b] בניו לדורותם[c]
14 מנחתו כליל תקטר	וכל יום תמיד פעמים[a]

12¹ a) 𝔐 מֵעַל, aber richtig 𝔊𝔏 מַעַל (επανω) ‖ b) 𝔐 noch וציץ, aber nicht 𝔊𝔏, wohl nur Randglosse zu עטרת פז nach Ex. 28, 36 ‖ c) Zweifelhaft. 𝔊 εκτυπωμα σφραγιδος (άγιασματος) 𝔏 expressa (expressam?) signo sanctitatis. Vielleicht in 𝔐 ursprünglich פִּתּוּחֶיהָ; ה suff. entwickelte sich unter Nachwirkung des Wortlauts in Ex. 28, 36, wohl auch von v. 11², zu חותם, und dies schon von 𝔊 vorgefunden. ‖ d) Lesen wir פתוחיה, so können wir die Inschrift vervollständigen zu קדש ליהוה (Ex. a. a. O.), und wir haben einen dreihebigen Halbvers; vgl. nächste Note. ‖ 12² a) 𝔊 καυχημα τιμης 𝔏 gloriam honoris, aber auffällig die Verbindung הוד כבוד. Vielleicht steckt in הוד ein Rest von dem am Ende von v. 12¹ erwarteten ליהוה ‖ b) 𝔊 εργον ισχυος 𝔏 opus virtutis, also? ‖ c 𝔊 επιθυμηματα ὀφθαλμων 𝔏 ebenso, liest wohl עינים (vgl. folgendes 'ומ) ‖ d) Mit Ausnahme der letzten und der ersten paar Buch-

staben des Halbverses ist hier in 𝔥 alles unsicher. 𝔊 κοσμουμενα ὡραια (dies allerdings zum folgenden gezogen, 𝔏 ornata, sic pulchra non fuerunt . . .). Vielleicht wirklich zu lesen מַחְמַד עֵינַיִם מִכְלַל יופי || 13^1 [a]) Man vermutet כֵּן, m. E. kaum richtig. 𝔊 τοιαυτα 𝔏 talia; das führt auf eine Form wie כָּזֶה || [b]) In diesem Halbvers außer den letzten Buchstaben זר alles unsicher. 𝔊 ἑως αιωνος ουκ ενεδυσατο (ob = לבש? sehr zweifelhaft) αλλογενης || 13^2 [a]) Der Anfang ganz unsicher (ob הלביש im Text stand, auch sehr zweifelhaft), am Ende anscheinend לבניו כזה, aber כזה? 𝔊 πλην των υιων αυτου μονον (so!) 𝔏 sed tantum filii ipsius soli. || [b]) 𝔥 וכן, aber 𝔊 και τα εκγονα αυτου 𝔏 et nepotes eius, danach wahrscheinlicher וּבְנֵי. In den beiden Verszeilen $13^{1.\,2}$ ist sichtlich der Gedanke ausgeführt worden, daß der vorher so hochgerühmte hohepriesterliche Schmuck nirgends in der Welt seines Gleichen hatte und daß derselbe nur in Ahron's Nachkommenschaft forterbte. Hier begegnet uns die Tendenz wieder, die wir in früheren glossatorischen Sätzen schon fanden, den Blick des Lesers von dem zunächst in Frage stehenden Vater auch auf die an seinen Segensgütern teilnehmenden Kinder und Kindeskinder zu lenken. || [c]) 𝔊 δια παντος 𝔏 per omne tempus. || 14 [a]) Dieser Vers (zur ersten Hälfte vgl. Lev. 6, 15f., zur zweiten Ex. 29, 38ff.) leitet in einer Weise aus der im überlieferten Texte jedenfalls sehr wirren Aufzählung und Charakterisierung des hohepriesterlichen Ornates Ahron's inhaltlich zu der mit v. 15 beginnenden Darstellung der Weihe Ahron's zum Priesteramt und seinen priesterlichen Aufgaben über, die lebhaft an die große Interpolation v. 2—5^1 und ihren Ausgang erinnert. Und m. E. stehen wir in v. 8^2—14 auch wirklich wieder vor einer neuen großen Interpolation, einer solchen aber, die selbst auch wieder Glossierungen und Erweiterungen in jüngerer Zeit erfahren hat. Ich zeigte, daß wir an zwei Stellen, in v. 9 und v. $11^{2.\,3}$ leidlich gute Zweizeiler gewinnen können, und es ist wahrscheinlich, daß auch v. $12^{1.\,2}$ und ebenso $13^{1.\,2}$, die je einen rhythmisch jenen gleich geformten Zweizeiler bieten, dazu zu nehmen und von der gleichen Hand abzuleiten sind. Alle diese vier Strophen haben wenigstens das gemeinsam, daß sie den Blick des Lesers gerade auf die kostbarsten und am stärksten Auge und Ohr anziehenden Teile des hohepriesterlichen Ornates hinlenken. Man könnte also diese vier Strophen herausheben, und dann die prosaische Aufzählung in v. 8^2 und v. $10^{1.\,2}$. 11^1 im ganzen für einen Zusatz eines späteren Lesers halten, der für dichterische Redeweise kein Vermögen besaß, dem aber mit den Einzelheiten, von denen die vier Strophen berichten, noch nicht genug geschehen war. Nun bin ich aber überzeugt, daß auch diese vier Strophen interpoliert sind, obwohl sie sich in ihrer rhythmischen Gestalt in den Bahnen der echten Zweizeiler bewegen (auch die früheren Interpolationen zeigen, daß wenigstens der älteste Interpolator oder die ältesten Interpolatoren Sinn für poetische Form hatten und ihre Zusätze formell dichterisch zu gestalten wußten), daß also 𝔖, der diesen ganzen Abschnitt nicht hat (daß er ihn absichtlich weggelassen, ist schwerlich anzunehmen, daß der Ausfall einem Versehen zu verdanken, dafür läßt sich auch kein plausibler Grund beibringen), auf eine handschriftliche Gestalt 𝔥's zurückgeht, die diese Interpolation noch nicht besaß, während 𝔊𝔏 wie unser 𝔥 auf eine solche zurückgehen, die die Vermehrung schon erfahren hatte. Der Siracide selbst hat m. E. nur in allgemeinen, aber anscheinend recht poetisch geformten Sätzen und nur in der einen Strophe v. 7^2. 8^1 von dem hohepriesterlichen Ornate Ahron's geredet und ist dann sofort zur Darstellung seiner priesterlichen Weihe und Aufgabe übergegangen. Nur solche gedrängte Kürze entspricht der Art, wie er von den Vätern, selbst den gefeiertsten und größten bisher geredet hat.

V. 14 stammt m. E. von dem Interpolator der vier Strophen. Er fügte den Vers zu, um einen Übergang zu v. 15ff. zu gewinnen, ähnlich wie in v. 5[1] der zweite Satz ('ויגיש) einen solchen zu v. 5[2. 3] schaffen mußte. ‖

15[1] וַיְמַלֵּא[a] משה את־ידו וימשחהו בשמן הקדש
15[2] ותהי לו לברית[a] עולם ולזרעו[b] כִּימֵי[c] שמים[d]
15[3] לְשָׁרֵת ולכהן לו[a] ולברך את־עמו בשמו

16[1] וַיִּבְחַר בו מכל־חי[a] להגיש עלה וחלבים[b]
16[2] ולהקטיר ריח ניחח ואזכרה[a] ולכפר על בני ישראל[b]

15[1] a) So auch 𝔊𝔏, aber 𝔖 ܘܣܡ ܟܠܗܘܢ ‖ 15[2] a) 𝔥 כרית, aber 𝔊 (εις διαθ.) 𝔏 (in test.) 𝔖 (ܠܟܗܢܘܬܐ) לברית; aber im Grunde ist das hier Gesagte eine Wiederholung dessen, was wir schon v. 7[1] gelesen haben, nur daß hier die 'בר' ע auf die Salbung bezogen wird; die Lesart in 𝔥 scheint mir den Charakter der Wiederholung des in v. 7[1] Gesagten noch stärker auszuprägen. ‖ b) 𝔊 (nicht 𝔏𝔖) εν τῳ σπερματι, aber εν innergriech. Fehler; 𝔥 richtig. ‖ c) 𝔊 (nicht 𝔏𝔖) εν ἡμ. בימי, aber auch hier 𝔥 richtig. ‖ d) Auch dieser zweite Halbvers auffällig; auch er weist uns wieder von Ahron hinaus auf seine Nachkommenschaft und stört mit dem ersten zusammen wenigstens für mein Gefühl empfindlichst den Zusammenhang des Hinweises auf die Tatsache der Einsetzung Ahron's in's Priesteramt durch Moses und seiner Salbung mit der Angabe des amtlichen Zweckes, dem er dienen sollte. War früher der Hinweis auf die Nachkommenschaft charakteristisch gerade für einen Interpolator, so liegt der Schluß nahe, daß wir es auch in 15[2] mit einer Interpolation zu tun haben. Bestärken in diesem Schluß kann auch das, was ich vorher zu den beiden Halbversen noch bemerkt habe. ‖ 15[3] a) 𝔊 λειτουργειν αυτῳ ἁμα και ἱερατευειν (ob = לְשָׁרְתוֹ ולכהן יַחַד?) 𝔏 fungi sacerdotio et habere laudem(?); 𝔖 hat nichts weiter als ܠܡܫܡܫܘ (= לשרת). Der Text offenbar nicht sicher. Aber ist die Verszeile 15[3] überhaupt ursprünglicher Text? Ich glaube es nicht; m. E. ist auch sie Zusatz. Sowohl in der Form von 𝔥 wie in der von 𝔊 läßt sie sich rhythmisch nach dem Schema der zweifellos echten Verse lesen; also rhythmisch die Echtheit nicht anfechtbar. Aber sehr zweifelhaft wird die Echtheit, wenn man beachtet, daß v. 15[3] einen äußerst auffälligen Subjektswechsel voraussetzt, der aber im Vorhergehenden mit nichts indiciert ist. Nach dem Wortlaut müßte das Suff. III p. in v. 15[3] auf Moses in v. 15[1] bezogen werden, während diese Beziehung aus sachlichen Gründen natürlich unmöglich ist. Die Logik der wirklichen Tatsachen scheint mir auch, mindestens für die Anschauungsweise der jüdischen Gemeinde der Zeit des Siraciden, aber auch nach der kultischen Gesetzgebung die Erwähnung der amtlichen Verrichtungen, von denen in der folgenden Strophe die Rede ist, nicht gerade dafür zu sprechen, daß der Siracide selbst das „Segnen" vor dem Altardienste erwähnt hat. Freilich würde das kein durchschlagender Grund sein; aber er ist doch geeignet, jenen zuerst erwähnten erheblich beweiskräftiger zu machen. ‖ 16[1] a) 𝔖 ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܚܝܐ. — Ich halte diesen Halbvers auch für nicht ursprünglich. Er erinnert formell lebhaft an den Satz in der auf Moses bezüglichen Interpolation v. 4 und kann schon deshalb trotz seiner Bezeugung durch alle Versionen zu Bedenken zwingen. Aber es kommt dazu, daß der allgemeine Ge-

danke der göttlichen Erwählung Ahron's — Gott muß hier ja auch wieder notwendigerweise Subjekt sein, obwohl tatsächlich nach dem Zusammenhang der Sätze von v. 15^1 an nur Moses Subjekt sein kann, also auch ein Grund zu gerechten Bedenken — schon in v. 6 ausgesprochen ist; eine Wiederholung desselben an dieser Stelle kommt m. E. doch etwas unerwartet. Und מכל חי will sich obendrein auch nicht recht mit der Erwählung Ahron's aus dem Stamme Levi's vereinbaren, enthält wenigstens eine ganz unerwartete Steigerung des Erwählungsgedankens in Bezug auf Ahron. All' das zusammen scheint mir den Zweifel an der Echtheit auch dieses Halbverses ausreichend zu rechtfertigen. ‖ b) 𝔖 ܘܢܟܣܐ, ob er זבחים las? 𝔊 κυριῳ 𝔏 deo, also לאלהים? Es ist möglich, daß das ursprünglich ist und daraus erst וחלבים wurde, als fremde Hände den Text bereichern zu müssen meinten. Denn dies ist m. E. auch wieder im nächsten Halbvers (16^2) geschehen, während dieser Halbvers in v. 16^1 m. E. sicher zum ursprünglichen Texte gehörte. ‖ 16^2 a) 𝔊 θυμιαμα και ευωδιαν εις μνημοσυνον 𝔏 ebenso, also von 𝔥 abweichend nur קטרת, וריח und dann anscheinend לאזכרה oder לזכרון(?). Beachtenswert ist aber, daß 𝔖 von diesem Halbvers nur ܘܒܣܡܐ bietet; das ist = וקטרת (wie 𝔊𝔏). Nachdem wir die lange Aufzählung von Einzelheiten des priesterlichen Ornates kennen gelernt haben als Werk eines Interpolators, werden wir leicht geneigt sein, hier, wo es sich um Opfer handelt, eine interpolatorische Mehrung der Angabe der Opfer und eventuell auch jene Abänderung von לאלהים in וחלבים für möglich zu halten. Und sollte 𝔖 nicht auch dafür sprechen? Allerdings den Anfang dieser Texterweiterung hat auch er schon vorgefunden. Wir würden also auch hier wieder in 𝔥 und 𝔊𝔏 in der von ihnen vertretenen Texttradition eine weitere Etappe der interpolierenden Arbeit am Texte über die von 𝔖 bezeugte hinaus erkennen. Mir scheint kein Zweifel daran, daß auch der erste Halbvers von 16^2 interpoliert ist. ‖ b) 𝔊 περι του λαου σου (σου >𝔊ℵ und gewiß fehlerhaft) 𝔏 pro populo suo, 𝔖 ܚܠܦ ܥܡܗ ܐܝܣܪܝܠ; im Sinn und Rhythmus wird nichts geändert, ob wir 𝔥 oder 𝔖 vorziehen. Die ursprüngliche, in jeder, in sachlicher wie formaler Hinsicht tadellose, in v. 15^1—16^2 enthaltene Strophe lautet also:

וימלא משה את־ידו	וימשחהו בשמן הקדש
להגיש עלה וחלבים(?)	ולכפר על־בני ישראל
17^1 ויתן לו מצותיו[a]	וימשילהו בחוק ומשפט[b]
17^2 ללמד[a] את־יעקב עדות(?)[b]	ומשפט את־בני[c] ישראל[d]

17^1 a) 𝔊B εδωκεν αυτον (𝔊ℵA αυτῳ 𝔏 illi) εν (? 𝔊A + ταις) εντολαις αυτου (𝔊ℵ εντολας 𝔏 in praeceptis suis); 𝔖 = 𝔥, vgl. aber v. 5^2 und Bemerkung dazu. Der Halbvers erinnert stark an den ersten Halbvers dort. Subjekt des Satzes ist nach dem Zusammenhang immer noch Moses, soll es aber offenbar nicht mehr sein. ‖ b) 𝔊 εξουσιαν (abhängig von εδωκεν) εν διαθηκαις κριματων 𝔏 ebenso; 𝔖 = 𝔥, aber für בחוק auch ܒܩܝܡܐ = (ב)ברית? ‖ 17^2 >𝔖, sehr bemerkenswert. ‖ a) 𝔥 וִילַמֵּד (so zu lesen), aber nach 𝔊 διδαξαι 𝔏 docere und nach v. 5^3 vorzuziehen ללמד ‖ b 𝔥 את עמו חק, sachlich unbedenklich, aber für den Rhythmus nicht günstig. 𝔊𝔏 את יעקב (τον Ιακωβ) vgl. v. 5^3, und als sachliches Objekt עדות (τα μαρτυρια, testimonia), aber ob das aus חקות verlesen? vgl. 5^3, wo in 𝔥 ja auch עדות vorliegt. ‖ c) 𝔊 και εν νομῳ αυτου φωτισαι (so richtiger 𝔊A, 𝔏 lucem dare als 𝔊B φωνησαι) Ισραηλ. Die Übersetzung εν νομῳ αυτου braucht nicht etwa eine andere Lesung im

hebräischen Texte vorauszusetzen; sie ist bedingt durch die Auffassung der nächsten Konsonantengruppe durch den Übersetzer. Er las oder glaubte zu lesen לְהָאִיר, aber das ist m. E. sicher nicht ursprüngliche Lesart. Ich glaube vielmehr, es stand da את־בית (vgl. 𝔖 zu v. 5^3 und meine Vermutungen dazu, die hier jedenfalls Bestätigung finden, auch wenn את בני des ℌ ursprüngliche Lesart hier sein sollte). Es ist paläographisch vorstellbar, daß aus einem undeutlich gewordenen את־בית, unter dem Einfluß natürlich des Gedankenzusammenhanges, ein להאיר herauskonstruiert werden konnte. ‖ d) Es bedarf nach den gemachten Andeutungen schon keines besonderen Beweises mehr, daß diese ganze Strophe v. $17^{1.2}$, wenn auch keine absolut wörtliche, so doch eine unzweifelhafte Reproduktion der Strophe v. $5^{2.3}$ ist, die das, was hier Ahron verliehen wird, von Gott dem Moses verleihen läßt. Der Verdacht, auch hier einer Interpolation gegenüber zu stehen, ist jedenfalls sehr groß, und ich glaube, es ist nicht tollkühn, wenn wir dem Verdachte nachgeben und die Strophe zu den Erweiterungen rechnen. Dabei vergesse ich Deut. 33, 10 keineswegs. Aber der Siracide wiederholt sich sonst, so viel ich sehe, nicht so. Es kommt ja auch dazu, daß wir gerade in dem Abschnitte, der Ahron betrifft, in ganz besonders auffälligem Umfange Erweiterungen antreffen, bei der Bedeutung des Priestertums in der späteren jüdischen Gemeinde nicht wunderbar; sie lenkte eben das Interesse in besonders hohem Maße auf diesen Abschnitt. ‖

18^1	ויחרו בו זרים	ויקנאו בו במדבר
18^2	אנשי דתן ואבירם	ועדת קרח בעזוז אפם[a]

18^2 a) 𝔖 nur ܒܚܡܬܐ (בעזוז) 𝔏 nur in iracundia (iracundiam?) 𝔊 εν θυμῳ οργης. Ursprünglich dürfte nur e i n Wort dort gestanden haben, ob etwa בַּחֲרוֹנָם oder auch bloß בחרון? Aus diesem dann zunächst בעזוז geworden (vgl. 𝔖), und das dann verdeutlicht durch Zufügung von אפם (vgl. v. 19^1), so ℌ und jetzt 𝔊. ‖

19^1	וירא יהוה ויתאנף[a]	ויכלם בחרון אפו[b]
19^2	ויברא[a] להם אותת[b]	ויאכלם[c] בשביב אשו

19^1 a) 𝔖 = ℌ; 𝔊 και ουκ ευδοκησεν 𝔏 et non placuit illi; ob das anderen Text voraussetzt oder nur Paraphrase ist? — Übrigens begegnen wir in diesem Satze nun dem Gottesnamen יהוה als Subjekt, und das ist m. E. ein deutlicher Beweis dafür, daß in dem echten Texte seit v. 15^1 eben nicht Gott, sondern Moses Subjekt war, also eine Bestätigung unserer Vermutung über die umfangreichen Interpolationen. ‖ b) 𝔖 hat die beiden zweiten Halbverse von v. $19^{1.2}$ umgestellt oder so in seiner Vorlage vorgefunden; vielleicht hat er recht, denn nach Num. 16, 29f. kann das Verzehren durch Feuer nicht gut Fortsetzung des ersten Halbverses von 19^2 sein. ‖ b) 𝔖 ܒܚܡܬܐ ܕܪܘܓܙܗ vgl. dazu v. 18^2. ‖ 19^2 a) ℌ וַיָּבֹא, aber richtig 𝔖 ܥܒܕ 𝔊 εποιησεν 𝔏 fecit vgl. Num. 16, 30. ‖ b) ℌ אות, aber rhythmisch nicht gut; daher אותת zu lesen, nach 𝔊 τερατα (freilich in LXX eher = מופתים, während אות = σημειον) 𝔏 monstra, 𝔖 ܡܚܘܬܐ (מַכָּה? הַוָּה?) ‖ c) 𝔖 ܘܐܘܩܕ ܐܢܘܢ, ob frei übersetzt (= וַיְאַכְּלֵם?) oder hat er in seiner Vorlage וַיִּפְקְדֵם (vgl. Num. 16, 29) vorgefunden und dies als ויוקדם gelesen? Das Eindringen von ויאכלם an Stelle von etwa ursprünglichem ויפקדם ließe sich auf einen Einfluß des ויכלם wohl begreifen. ‖

20^1	ויוסף[a] לאהרן כבוד[b]	ויתן לו נחלתו[c]
21^1 20^2	ראשית בכרים[a] נתן לו לחם[b]	21^1 אשר[c] יהוה יאכלון
21^2	לחם מערכת[a] חלקו[b]	ומתנה לו ולזרעו
22^1	אך[a] בארצם[b] לא ינחל[c]	ובתוכם[d] לא יחלק נחלה[e]
22^2	אשי יהוה[a] חלקו ונחלתו[b]	בתוך בני ישראל[c]

Vorbemerkung: In 𝔊 steht der Satz v. 21^1 (אשר וג') hinter dem ersten Halbvers von v. 21^2 und fügt sich mit diesem zu einer guten Verszeile zusammen. Dadurch wird einerseits der rhythmisch bedenkliche Halbvers 20^2 und andererseits auch der rhythmisch gute zweite Halbvers von v. 21^2 in 𝔥 (ומתנה וג') isoliert. 𝔥 hat nicht die richtige Ordnung der Sätze, wie behauptet wird. Das wird das Weitere ergeben. — 𝔖 hat von dem ganzen Komplex v. 20^2—21^2 nur folgende wenige Worte: ܠܗ ܘܠܙܪܥܗ .... ܘܩܘܪܒܐ ܕܠܚܡܐ (21^2) .... ܪܫܝܬܐ ܕܦܐܪܐ (20^2). Das wohl nur die Folge einer starken Verstümmelung in der syrischen Textüberlieferung selbst. Rückschlüsse auf die Textgestalt der hebräischen Grundlage von 𝔖 sind m. E. nicht zulässig. Ebensowenig halte ich es für erlaubt zu sagen, 𝔖 habe willkürlich den Text zusammengezogen.

20^1 [a]) So liest man nach 𝔊 και προςεθηκεν 𝔏 et addidit; 𝔖 ܘܣܡ ܥܠ = וישם על, auch möglich und gut. ‖ [b]) 𝔥 כבודו, aber besser nach 𝔊𝔏𝔖 nur כבוד. ‖ [c]) Dieser Halbvers wörtlich so 44, 23^2, dort in einer Interpolation. Der Satz ist wahrscheinlich auch hier nicht ursprünglich, und an seine Stelle dürfte der jetzt v. 21^2 stehende Satz wesentlich gleichen Inhalts ומתנה וג' eingefügt werden müssen. מתנה giebt ein gutes zweites Objekt zu ויוסף (וישם?), und die beiden Objekte כבוד und מתנה würden in trefflicher Prägnanz auf den Inhalt von Num. 18 hinweisen, wo in v. 11 (auch v. 6) auch das Wort מת' vorkommt. Das, was in v. 20^2. 21^1. 21^2 (erster Halbvers) dann noch folgt, würde die מתנה, die göttlichen Verordnungen Num. 18, 8 ff. zusammenfassend, näher charakterisieren. ‖ **20^2. 21^1** [a]) In 𝔥 unsicher, was am Eingang des Verses stand. 𝔥 scheint als zweites Wort wie 𝔖 auch קדש gehabt zu haben. Aber das beweist nicht die Ursprünglichkeit des Wortes an dieser Stelle. 𝔊 hat απαρχας πρωτογενηματων (𝔏 primitias frugum [fructuum] terrae) d. i. nach Ex. 23, 19 LXX wörtlich = ראשית בכרים (auf ראשית weist auch 𝔖; jedenfalls hat hier nicht das anderwärts vorgeschlagene תרומות gestanden, auf das freilich Num. 18, 8 raten lassen konnte). Denkt man sich das zweite Wort בכרם geschrieben, dann läßt sich paläographisch auch die Entstehung der Lesart קדש verstehen; in älterer Schrift konnte בכ so in einander verschwimmen, daß man ק zu lesen meinte, die Möglichkeit, ר und ד, ם (vielleicht noch mit Hinzunahme des י) und ש zu vertauschen, brauche ich wohl nicht besonders zu betonen. ‖ [b]) 𝔊 εμερισεν αυτοις (𝔏 divisit illi!), ob חלק להם? Text also nicht ganz sicher. Auf alle Fälle aber fügt sich der Satz gar nicht in den Rhythmus der echten Verse. Erinnern wir uns nun der Tatsache, daß der Satz in dem Aufbau des Textes bei 𝔊 ganz isoliert wird, so legt sich mir der Schluß nahe, daß wir in ihm wieder einen jener Zusätze haben, die zu dem gegebenen Texte noch mehr Einzelheiten (er vermißte die Erstlinge) angeben sollen, daß wir also wohl wieder ein Erzeugnis der Feder des Mannes vor uns haben, der die Ahron behandelnden Strophen schon so sehr „bereichert" hat. Er dürfte dann auch wohl der sein, der in v. 20^1 den letzten Satz einfügte, vielleicht in pedantischem, törichtem Gegensatz zu v. $22^{1.2}$,

indem er sagen wollte, Gott habe dem Ahron doch auch eine נחלה gegeben. ‖ c) 𝔊 και γαρ 𝔏 nam et, vielleicht nur ואשי, so jedenfalls an seiner richtigen Stelle als zweiter Halbvers in v. 21². ‖ 21² a) 𝔥 ungewiß, anderwärts vorgeschlagen לחם פנים, aber richtig ist nur der Vorschlag לחם מערכת. Damit vereinbar 𝔖 (nur die Worte umgekehrt vgl. so 2 Chron. 13, 11), aber auch 𝔊𝔏 führt darauf. 𝔊 αρτον πρωτοις ἡτοιμασεν πλησμονην 𝔏 panem ipsis in primis paravit (parabit?) in satietatem (satietate?). Hier ist wahrscheinlich πρωτοις korrumpiert aus προθεσεως; προθεσις ist aber מערכת (in dem gemeinten Sinne) vgl. LXX 1 Chron. 9, 32; 23, 29; 2 Chron. 2, 3; ἡτοιμασεν in 𝔊 hat in 𝔥 kein Äquivalent; vielleicht wirkte bei seiner Einfügung durch 𝔊 die Erinnerung an 1 Chron. 9, 32 LXX nach, wo unmittelbar hinter לחם המערכת das Verbum להכין folgt, das mit τον ἑτοιμασαι übersetzt ist. ‖ b) So 𝔥, aber 𝔊ᴮ πλησμονην 𝔊ᴺᴬ εν πλ. 𝔏 in satietatem. Das kann auf יִשְׂבָּע (בְּשׂבַע?) deuten, oder mit Rücksicht auf יאכלון kann man auch ישׂבעו lesen, falls man nicht mit der Versetzung von v. 21¹ zugleich יאכל ändern will. Der Pluralis wäre nicht nötig, auch wenn durch die Versetzung des Satzes ומתנה וג׳ „Ahron und sein Same" vorher genannt sind, denn Ahron ist und bleibt doch die Hauptperson, vgl. auch das Singularsuffix in v. 21¹· ². — Die erste Strophe, die wir so gewonnen, lautet nun so:

ויוסף לאהרן כבוד	ומתנה לו ולזרעו
לחם מערכת ישבע[ו]	ואשי יהוה יאכל[ון]

22¹ a) אך zwar überall bezeugt (𝔊 πλην 𝔏 ceterum 𝔖 ܒܪܡ), aber prosaisch; der Sinn ergiebt sich aus dem Zusammenhang von selbst. Dem ursprünglichen Text war es m. E. fremd. ‖ b) Nach Num. 18, 20 und 𝔖 (ܒܐܪܥܗܘܢ) so zu lesen, nicht בארץ העם = 𝔊 εν γῃ λαου (𝔏? in terra gentes non haereditabit). ‖ c) 𝔖 ܠܐ ܢܐܪܬ ܝܪܬܘܬܐ vgl. Num. 18, 24; demnach, auch um des Rhythmus willen, zu lesen: יִנְחַל נַחֲלָה (aber vgl. note c) ‖ d) 𝔖 ܥܡܗܘܢ = עִמָּם ‖ e) 𝔊 (frei?) και μερις ουκ εστιν αυτῳ εν λαῳ (ebenso 𝔏) d. i. fast wörtlich = Num. 18, 20. Aber wohl mit 𝔖 = 𝔥 zu lesen, nur statt נחלה am Ende חלק (ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗ ܡܢܬܐ); man beachte die formelle Ähnlichkeit von נחלה und חלק ‖ 22² a) So 𝔥 (geschr. אשי ייי), aber sicher falsch, da ja schon zur Genüge gesagt ist, daß Ahron die אשי יהוה gehören sollen. 𝔊𝔏 richtig כי הוא (αυτος γαρ, ipse — enim). Das setzt m. E. auch 𝔖 in seinem כי יהוה (ܡܛܠ ܕܡܪܝܐ) voraus; die Veränderung von הוא in יהוה lag ja nach dem ganzen Zusammenhang sehr nahe. Im übrigen ist ja bisher seit v. 19¹ Jahwe immer noch Subjekt, daher הוא allein richtig und daher auch die Lesung אני statt אשי nach Num. 18, 20 abzulehnen, denn nichts weist darauf hin, daß hier unmittelbare Gottesrede vorliegt. אשי vielleicht entstanden aus כי durch Eindringen eines א davor aus dem אך der vorausgehenden Zeile, und dann אכי durch Änderung in אשי verständlich gemacht. ‖ b) 𝔊 μερις σου (𝔊ᴬ𝔏 + και) κληρονομια, offenbar verstümmelt; wie σου zeigt, ist 𝔊 von Num. 18, 20 stark beeinflußt; 𝔖 ܡܢܬܗ ܘܝܘܪܬܢܗ ‖ c) Der ganze Halbvers >𝔊𝔏, aber wohl, wie gesagt, infolge Textverstümmelung. 𝔖 ܒܝܬ ܐܝܣܪܐܝܠ ܚܠܦ, Prädikat dazu jetzt das in voriger Note angegebene ܝܘܪܬܢܗ; aber dahinter steckt offenbar ein Fehler. 𝔥 wird wie Num. 18, 20 gelautet haben. Die letzte Ahron betreffende Strophe würde dann so lauten:

בארצם לא ינחל נחלה	ובתוכם לא יחלק חלק
כי הוא חלקו ונחלתו	בתוך בני ישראל

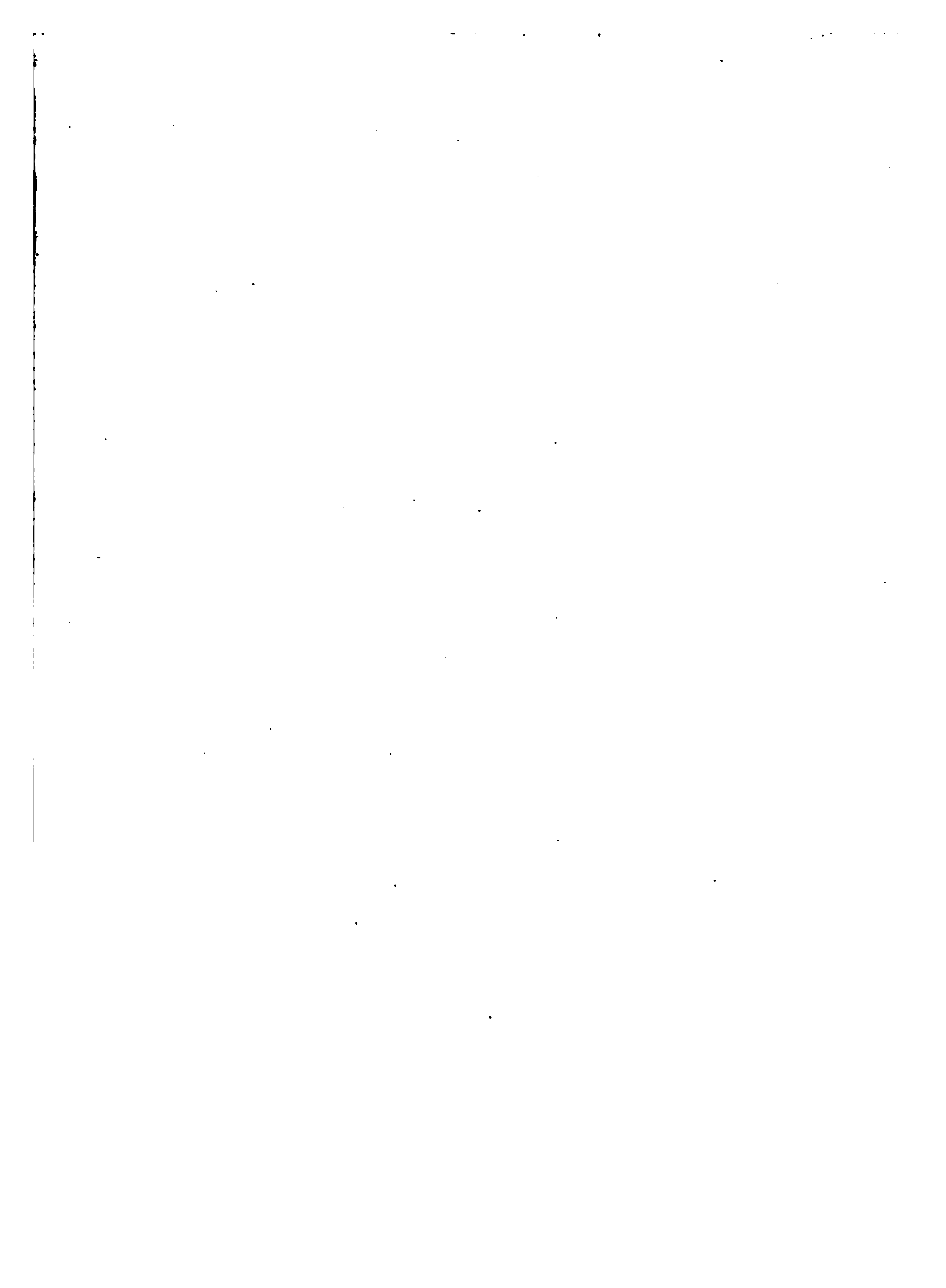
Damit geht der Verfasser dann zu Pinehas weiter. Er hat offenbar ein

besonderes Interesse für Ahron und sein hohepriesterliches Amt gehabt. Mose hat er zwei Strophen gewidmet, aber Ahron sieben. Das beleuchtet seine Stellung zum Priestertum und besonders zu seiner hohepriesterlichen Spitze sehr charakteristisch. Freilich läßt sich beobachten, daß die interpolierenden Leser jüngerer Zeiten ihm in ihrem Interesse für das hohepriesterliche Amt und seine ideelle, aber auch seine in die Augen fallende, von Gott ihm verliehene äußere Herrlichkeit nicht nachgestanden haben. Gewiß, auch im Moseabschnitt findet sich eine starke Interpolation, aber viel größer und nachhaltiger erscheint doch bei den interpolierenden Lesern des Buches die Neigung zu inhaltlichen Erweiterungen des vom Verfasser über Ahron, seine amtliche Ausrüstung und seine amtlichen Aufgaben, wie über den ihm und seinem Samen von Jahwe geschenkten Segen Gesagten.

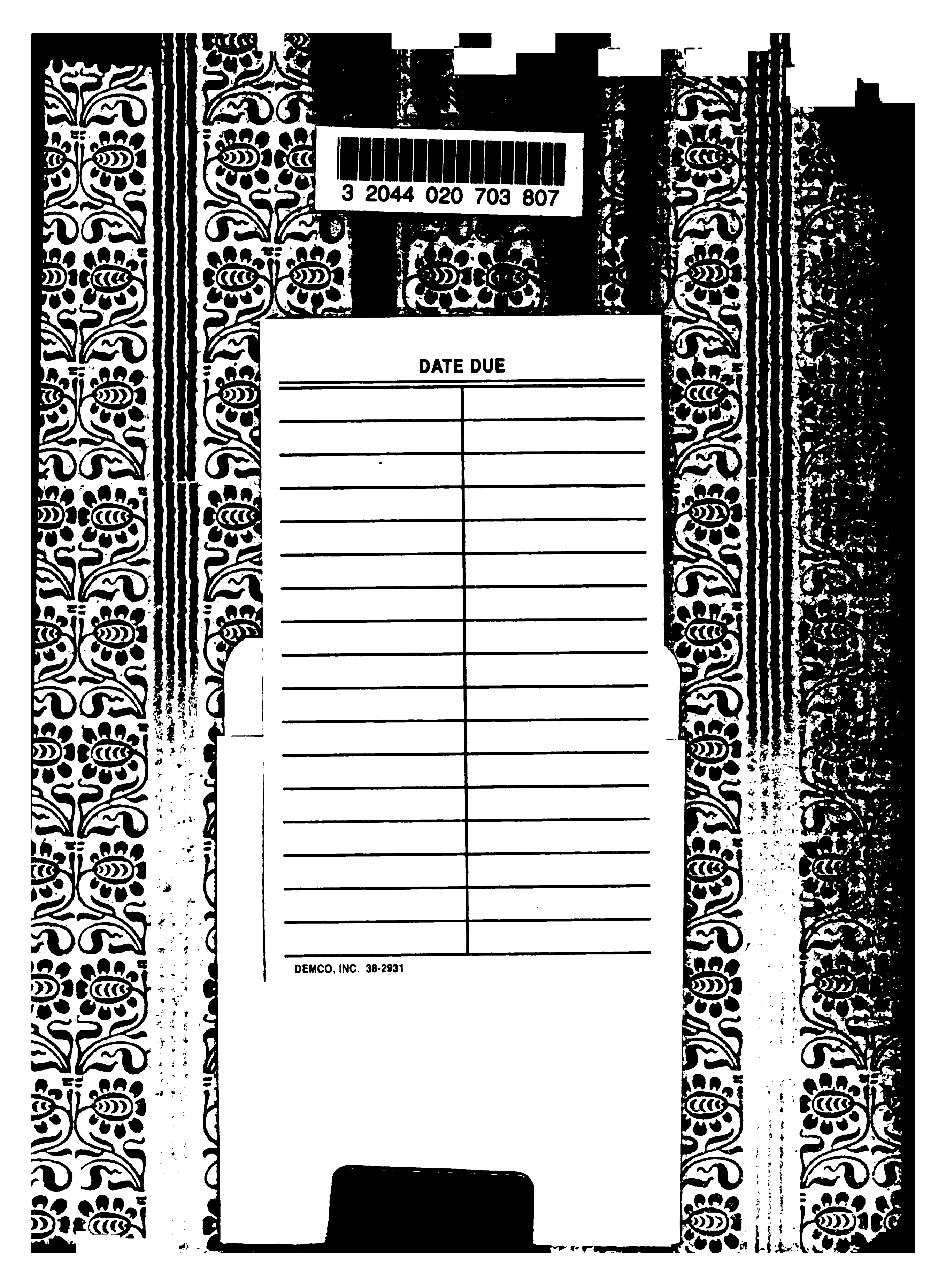
Ich breche meine Untersuchung hier ab. Das nächste Ziel, das ich mir gesteckt hatte, scheint mir zur Genüge erreicht zu sein. Vielleicht wird mancher gegen Einzelheiten in meinen Ausführungen und in meinen Schlüssen ernste Einwendungen erheben und erheben können. Ich weiß selbst recht gut, wie subjektiv solche Untersuchungen bis zu dem schließlich festgelegten Endurteil geartet sind, und in diesem Bewußtsein werde ich mich gerne besser begründeten Urteilen unterwerfen. Mir fehlt von Natur die Neigung und der Mut zu apodiktischer Behauptung der eigenen Meinung, wo ihre Richtigkeit nicht von selbst meine Überzeugung zwingt; Unfehlbarkeit in wissenschaftlichen Fragen zumal auf einem so schwankenden Boden wie auf dem der hebräisch-jüdischen Literatur in Anspruch nehmen zu wollen, ist sündhaft. Aber wie viel auch von dem, was ich gezeigt und gesagt habe, nicht bloß der Nachprüfung, sondern auch der Zurechtstellung bedürfen mag, ich glaube doch die Überzeugung aussprechen zu dürfen, daß die Absicht, nachzuweisen, daß der Siracide seine Weisheit in regelmäßigen Rhythmen und Strophen ausgeprägt hat, ihr Ziel nicht verfehlt hat. Ferner glaube ich auch, mir nicht bloß einzubilden, sondern auch in den meisten Fällen, wenn vielleicht auch nicht in allen, den überzeugungskräftigen Beweis geliefert zu haben, daß der ursprüngliche Text dieses herrlichen Erzeugnisses jüdischen Geisteslebens im vorletzten Jahrhundert v. Chr. einerseits schon früh die Wahrheit des Wortes, daß Bücher, besonders nur handschriftlich fortgepflanzte und in wenig Exemplaren verbreitete und in diesen wenigen Exemplaren stark benutzte Bücher ihr besonderes Fatum zu tragen haben, in zahlreichen Textveränderungen und -verderbnissen erlebt hat, andererseits auch sich starke Eingriffe von gelehrten Lesern, zumal durch kleinere und

größere Interpolationen und glossatorische Beifügungen am Rande, wohl auch im Texte selbst hat gefallen lassen müssen. Vielleicht findet auch der Versuch, je und dann verschiedene Etappen dieser glossierenden und interpolierenden Arbeit im Hinblick auf ihre Bezeugung auch in den Versionen aufzuzeigen, Billigung, vielleicht sogar, mir zur Freude, meine Feststellung im einzelnen Zustimmung. Freilich dieser Teil der Arbeit gilt mir selbst nur als Versuch, als Anregung zu weiterer Beobachtung.








3 2044 020 703 807
DATE DUE
DEMCO, INC. 38-2931